

رضا برنجكار

جامعة المصطفى العالمية

اشاره

سرشناسه:برنجکار، رضا، 1342 -

عنوان قراردادی:کلام و عقاید (توحید و عقل) .عربی

عنوان و نام پدیدآور:الکلام والعقائد (التوحید والعدل) [کتاب]/ رضا برنجکار ؛ تعریب عبدالکریم دارابی نجاد.

مشخصات نشر:قم : مرکزالمصطفی(ص) العالمی للترجمه والنشر، 1438 ق.= 1395.

مشخصات ظاهری:224ص.

فروست:جامعهالمصطفی (ص) العالمیه / فرع العراق؛ 835.

شابک:130000ریال: 978-964-195-915-1

يادداشت:عربی.

يادداشت:چاپ دوم.

يادداشت:چاپ قبلی: مرکزالمصطفی(ص) العالمی للترجمه والنشر، 1435 ق. = 1393 (بدون فروست).

يادداشت:کتابنامه : ص. [219]- 224؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع:کلام

موضوع:Islamic theology*

موضوع:اسلام -- عقاید

موضوع:Islam -- Doctrines

شناسه افزوده:دارابی نژاد، عبدالکریم، 1359 -، مترجم

شناسه افزوده:جامعه المصطفی(ص) العالمیه. مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی(ص)

رده بندی کنگره:BP203/ب4ک8043 1395

رده بندی دیویی:297/4

شماره کتابشناسی ملی:4965837

ص: 1

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص :2

الكلام والعقائد (التوحيد والعدل)

رضا برنجكار

تعريب عبدالكريم دارابى نجاد.

ص: 3

كلمه الناشر

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمدلله رب العالمین والصلاه والسلام علی سیدنا ونبینا محمد وعلی آله الطیبین الطاهرین المعصومین. وبعد، إنّ التطوّر المعرفی الذی یشهده عالمنا الیوم فی مختلف المجالات، بخاصّه بعد ثوره الاتصالات الحدیثه التی هیأت فرصاً فریده للاطلاع الواسع، ودفعت بعجله الفکر والثقافه والتعلیم إلی آفاق واسعه.

وغدا الإنسان یترقّب فی کلّ یوم تطوّراً جدیداً فی البحوث العلمیه، وفی المناهج التی تنسجم مع هذا التطوّر الهائل. ومع کلّ ذلک بقیت بعض المناهج الدراسیه حبیسه الماضی ومقرراته.

وبعد أن بزغ فجر الثوره الاسلامیه المبارکه بقیاده الإمام الخمینی(قدس سره)، انبثقت ثوره علمیه وثقافیه کبری، مما حدا برجال العلم والفکر فی الجمهوریه الإسلامیه أن یعملوا علی صیاغه مناهج دراسیه جدیده لمجمل العلوم الإنسانیه، الإسلامیه بشکل خاص؛ فأحدث هذا الأمر تغییراً جذریاً وأساسیاً فی الکتب الدراسیه فی الحوزات العلمیه والجامعات الأکادیمیه.

وفی ظل إرشادات قائد الجمهوریه الإسلامیه الإمام الخامنئی(مدّظله)؛ أخذت

المؤسسات العلميه والثقافيه على عاتقها تجديد الكتب الدراسيه وتحديثها على مختلف الصعد، بخاصه مناهج الحوزه العلميه، التى هى ثمره جهود كبار الفقهاء والمفكرين عبر تاريخها المجيد.

من هنا بادرت جامعه المصطفى(صلى الله عليه و آله) العالميه إلى تبنّى المنهج العلمى الحديث فى نظامها الدراسى، وفى التأليف، والتحقيق وتدوين الكتب الدراسيه لمختلف المراحل الدراسيه ولجميع الفروع العلميه، ولشتى الموضوعات بما ينسجم مع المتغيّرات الحاصله فى مجمل دوائر الفكر والمعرفه.

فقامت بمخاطبه العلماء والأساتذه، ليساهموا فى تدوين كتب دراسيه على الأُسس المنهجيه الحديثه للعلوم الإسلاميه خاصّه، ولسائر العلوم الإنسانيه: كعلوم القرآن، والحديث والفقه، والتفسير، والأُصول، وعلم الكلام والفلسفه، والسيره والتأريخ، والأخلاق، والآداب، والاجتماع، والنفس، وغيرها، حملت هذه المناهج طابعاً أكاديمياً مع حفاظها على الجانب العلمى الأصيل المتّبع فى الحوزات العلميه فى مدرسه أهل البيت(عليهم السلام) الرساليه.

ومن أجل نشر هذه المعارف والعلوم، بادرت جامعه المصطفى العالميه(صلى الله عليه و آله) إلى تأسيس «مركز المصطفى(صلى الله عليه و آله) العالمى للترجمه والنشر» لتحقيق، وترجمه، ونشر كلِّ ما يصدر عن هذه الجامعه الكبيره، مما ألّفه أو حقّقه العلماء والأساتذه فى مختلف الاختصاصات وبمختلف اللغات.

والكتاب الذى بين يديک عزيزى القارئ، الكلام والعقائد هو مفرده من مفردات هذه المنظومه الدراسيه الواسعه، قام بتأليفه الأستاذ الفاضل الدكتور رضا برنجكار وترجمه إلى العربيه الاستاذ الفاضل: عبدالكريم دارابى نجاد.

ويحرص مركز المصطفى(صلى الله عليه و آله) العالمى على تسجيل تقديره لمترجمه الجليل

على مابذله من جهد وعنايه، كما يشكر كلَّ من ساهم بجهوده لإعداد هذا الكتاب وتقديمه للقراء الكرام.

وفى الختام نتوجّه بالرجاء إلى العلماء والأساتذه وأصحاب الفضيله. للمساهمه فى ترشيد هذا المشروع الإسلامى بما لديهم من آراء بنّاءه وخبرات علميه ومنهجيه، وأن يبعثوا إلينا بما يستدركون عليه من خطأ أو نقص يلازم الإنسان عاده، لتلافيهما فى الطبعات اللاحقه، نسأله تبارک وتعالى التوفيق والسداد، والله من وراء القصد.

مركز المصطفى(صلى الله عليه و آله) العالمى

للترجمه والنشر

ص:7

الفهرس

ص:10

ص:14

تصدير

يُعد علم الكلام وعلم العقيده من أهم العلوم الإسلاميه؛ حيث إنّ العقيده هى الأساس لكافه الأديان والمذاهب بما فيها الإسلام؛ ولذلک يطلق على علم الكلام، علم «أصول الدين» أيضاً، وقد استخدم تعبير «أساس الدين» فى الروايات الوارده فى بعض التعاليم العقديه كالتوحيد والعدل. (1)

يتمتّع علم العقيده بسابقه تاريخيه عريقه، وكان معروفاً فى الديانات السماويه الأخرى كاليهوديه والمسيحيه أيضاً، إلّا أنّه يحظى بخصائص متميّزه فى الإسلام، ويُذكر له اسم خاص، وهو «علم الكلام».

من ميزات علم الكلام اشتماله على جانبين: النقلى والعقلى معاً. بعباره أخرى، لا يتناول هذا العلم تبيان التعاليم العقديه فى القرآن الكريم والروايات الشريفه فحسب، بل يقوم بالدفاع العقلانى عن هذه التعاليم والمبادئ ومقدماتها أيضاً، بيد أنّ العلم المشابه للكلام - أى الإلهيات فى ديانات مثل المسيحيه واليهوديه - يطلق على مجموعه من المعارف المقتبسه من النصوص المقدّسه. وتندرج المباحث الدفاعيه فى

1- (1) . معانى الأخبار:11.

هذه الديانات تحت عنوان: «علم اللاهوت الدفاعى» أو الدفاعيات.

لقد ذكرت عده احتمالات فى سبب تسميه هذا العلم بعلم لكلام. ومن أهم الاحتمالات هى: أنّ هذا العلم يدافع عن التعاليم العقديه بالتكلّم والحوار مع المخالفين.

وتستفاد نقطتان هامتان من سبب التسميه هذه:

الأولى: أهميه الحوار والمحادثه فى الإسلام. وفى الحقيقه فقد أثبت علماء علم العقيده عملاً أنّهم مستعدّون دائماً للحوار مع المخالفين والدفاع عن المعتقدات الإسلاميه، وهذه المسأله بدورها تدلّ على صلابه التعاليم الإسلاميه وثقه حملتها بحقّانيّه هذه التعاليم. وكلنا نعلم علم اليقين أنّ معجزه الإسلام الأساسيه والخالده، المتمثله فى القرآن الكريم، كلام إلهى وأنّ أوّل الآيات القرآنيه النازله تتحدّث عن القراءه والتعليم والقلم.

والنقطه الثانيه هى: بالرغم من أنّ علم الكلام يهتم باستنباط المعتقدات الإسلاميه، إلّا أنّ الأهم من هذا، هو الجانب الدفاعى والعقلانى لهذا العلم. فهذه النقطه ترمز إلى أهميه التعقّل والدفاع الفكرى لدى المتكلّمين الإسلاميين ولا سيما متكلّمى الشيعه والمعتزله.

ومع هذا، حدت النقطه الأخيره - على مدى الزمان - بالمتكلّمين أن يولو اهتماماً أكثر بالمباحث التى تجرى بين الديانات والمذاهب، وقلّما تعرضوا لمعارف أكثر عمقاً واختصاصاً. لذلك نرى أنّ كثيراً من المباحث العقديه المتعمّقه لم تُناقش فى الكتب الكلاميه، واكتفى المتكلّمون فى المباحث العقديه بالحدّ الأدنى، فى حين تمت دراسه غالبيه المباحث الفقهيه ولا سيما فى مجال الأحكام الفرديه بصوره وافيه ومبسوطه.

إنّ الهدف الأسمى الذى ينشده هذا الكتاب، هو التبيان العقلانى للتعاليم العقائديه فى مجال التوحيد والعدل، وذلك وفقاً للآيات القرآنيه المباركه والأحاديث النبويه وروايات الأئمه الأطهار(عليهم السلام). والغايه الرئيسيه هى إثبات أنّ معارف القرآن الكريم والسنّه فى ما يتعلّق بالتوحيد والعدل، هى أكثر الآراء عقلانيةً وأقربها إلى الضمير الإنسانى.

إنّ معارف الدين، معارف عقلانيه، والعقل يدرک صحه كثير من هذه المعارف، قبل أن يبيّنها الدين أو بعده. وإنّما لا يدرک قسماً من المعارف الدينيه المندرجه تحت عنوان «الغيب» وتسمّى بالاُمور التعبديه فحسب. وهذه المعارف بالطبع تعدّ عقليه أيضاً؛ إذ إنّ الإنسان حينما أثبت وجود الله المتعال والنبى بالعقل، يحكم العقل أيضاً بأنّ الأوامر التعبديه الصادره عن الله سبحانه والرسول الأعظم(صلى الله عليه و آله) صحيحه، ويجب أن تُعتبر حقيقيةً ويُعتقد بها.

وإنّى لأرجو من الساده أصحاب الاختصاص والباحثين والمحققين الأعزاء أن يتفضلوا بإبداء آراءهم حول الكتاب ويفيدونى بنقدهم ومقترحاتهم وملاحظاتهم. ولا يفوتنى أن أتقدم بجزيل الشكر والتقدير والعرفان لكلّ من ساهم فى تأليف وطبع هذا الكتاب، وأخص بالذكر والدىّ، وزوجتى، وأساتذتى الأفاضل والمدراء الأعزاء لمؤسسه البحوث وتدوين كتب العلوم الإنسانيه فى الجامعات (سمت) ومؤسسه دار الحديث الثقافيه.

رضا برنجكار

قم المقدسه، 1386/10/8 ه- . ش

المصادف 18 ذى الحجّه 1428 ه- . ق

ص:19

1- المفاهيم العامّه فى علم الكلام (1)

اشاره

أهداف الدرس

التعرّف على:

1. تعريف علم الكلام؛ 2. موضوع علم الكلام؛ 3. منهج علم الكلام.

تمهيد

يختصّ علم الكلام بأهم المعتقدات الإسلاميه المتمثله فى التوحيد والعدل. وبما أنّ هذا الدرس، هو الدرس الأوّل من مجموعه الدروس الكلاميه، فيجب بادئ ذى بدء أن نلمّ إجمالاً بعلم الكلام، وموضوعه، ومنهجه، وهدفه، وغايته.

تعريف علم الكلام

إذا أردنا - نظراً إلى موضوع علم الكلام- تقديم تعريف بسيط وإجمالى لعلم الكلام، يجب أن نقول: «علم الكلام هو: علم المعتقدات؛ أى علم يتناول المعتقدات ويهتم بها». وإن أردنا تقديم تعريف أشمل، يمكن القول: «علم الكلام يدرس المعتقدات الدينيه بمنهج عقلى و نقلى، ويقوم بتبيان وإثبات المعتقدات الدينيه، ويدافع عن هذه المعتقدات الدينيه فضلاً عن التصدّى لشبهات واعتراضات المخالفين». فهذا التعريف أشمل؛ حيث إنّه يشير إلى الخصائص الثلاث الهامه لعلم

ص:21

الكلام. ففى هذا التعريف يتطرّق إلى الموضوع (المعتقدات الدينيه)، الذى يعدّ أهم ميزه لكلّ علم؛ كما أشير إلى المنهج (العقلى - النقلى) أيضا، وينطوى على الهدف والغايه اللذين يتلخّصان فى تبيان وإثبات المعتقدات الإسلاميه ودحض الشبهات التى يوردها المنكرون وأعداء الدين على العقائد الإسلاميه.

قد يخطر سؤال ببال المخاطبين، وهو: هل سُمّى علم المعتقدات ب-«الكلام» فى الديانه الإسلاميه فقط؟ أم لا تختص هذه التسميه بها ويُستخدم نفس هذا الاسم فى الديانات الأخرى؟ والجواب: أنّ كافه الديانات يوجد فيها علم المعتقدات وتشكّل المعتقدات أيضا أهم جزء للديانات الإلهيه والتوحيديه، ثمّ يحتلّ الفقه والأخلاق، الرتب الأخرى، إلّا أنّ الديانه الإسلاميه تفردت بإطلاق «الكلام» على هذا العلم فحسب. وتم استخدام تعبير «الثيولوجيا» (1) - وهى تعنى معرفه الله (الإلهيات)- فى الديانات الأخرى كاليهوديه والمسيحيه. ولكن تجدر الإشاره إلى أنّ هناك فروقاً بين الثيولوجيا أو الإلهيات، وعلم الكلام؛

فالمراد بالإلهيات هى: مجموعه من المعارف - سواءً المعارف العقديه والأخلاقيه أو العمليه- التى توجد فى دين واحد وتقتبس مباشره من النصوص المقدّسه لذلك الدين. فمن هنا، تختصّ الإلهيات بالمباحث النقليه فقط ولا تندرج المباحث العقليه والدفاع العقلانى عن التعاليم والمعارف الدينيه، تحت هذا العنوان. (2) وتترتب المباحث الدفاعيه فى المسيحيه تحت عنوان «الدفاعيات» (3) أو اللاهوت الدفاعى أى الاستدلالات العقليه التى يستدلّ بها من أجل الدفاع عن المعتقدات المسيحيه.

1- (1) . تركبت theology من كلمتى theos بمعنى الله و logy وهى تعنى المعرفه، وأخذت الأخيره من كلمه logos (بمعنى العقل والنطق والكلمه و...).
2- (2) . قد يتوسّع اليوم معنى الإلهيات أكثر من ذى قبل وتشمل كافه المباحث التى ترتبط بالأديان بأى شكل من الأشكال.
3- (3) . apology تعنى «رساله التعريف» التى هيّئها المتهم حول نفسه وأعماله ويقرأها أمام المحكمه كالدفاع عن نفسه (دفاعيات المتهم).

الفرق بين علم الكلام والإلهيات

يظهر الفرق الأول بين هذين العِلمين: فى أنّ علم الكلام يختصّ بالمعتقدات فحسب، بيد أنّ الإلهيات تتناول المعارف العقديه والأخلاقيه والعمليه.

الفارق الثانى هو أنّ علم الكلام يستفيد من المباحث العقليه والنقليه، فى حين أنّ الإلهيات تختص بالمعارف النقليه فحسب. فهناک فارقان بين الكلام والإلهيات: الكلام من جانب أعم من الإلهيات، وفى نفس الوقت أنّ الإلهيات أعم من الكلام من جانب آخر؛ فالكلام أوسع من حيث المنهج؛ إذ يستفاد فيه من المنهج العقلى والنقلى معاً، فى حين أنّ الإلهيات إنّما تستفيد من المنقولات (النصوص المقدّسه) فحسب. وأمّا الإلهيات فهى أعمّ من الكلام، لأنّها تشمل المباحث العقديه وغير العقديه أيضاً، بينما الكلام يدرس المعتقدات فقط. فعلى ذلک، يختص علم الكلام - الذى تمّ تبيين مفهومه إجمالاً- بالإسلام، وفى الديانات الأخرى تضطلع الإلهيات بجزء من وظيفه الكلام وتعالج الدفاعيات جزءاً آخر منها. وعليه فإنّ علم الكلام يتكوّن من كلا الجانبين اللفظى والمفهومى فى الإسلام، ولم يسبق له نظير قبله فى الديانات الأخرى.

السبب فى تسميه هذا العلم بالكلام

كما أسلفنا القول فإنّ علم الكلام هو علم المعتقدات الإسلاميه. وأمّا السؤال الذى يطرح نفسه هو: لماذا سُمّى هذا العلم ب-«الكلام»؟ ذكرت وجوه شتى فى الإجابه عن هذا السؤال، وعلى الرغم من أنّها ليست متساويه فى مدى أهميتها، ولكن فى نفس الوقت من شأنها أن تكون صحيحه.

يذكر التفتازانى فى كتابه شرح المقاصد، خمسه أسباب لتعليل هذه التسميه و هى:

1. إنّ المباحث الكلاميه بدأت فى كثير من الكتب الكلاميه بعبارات مثل «الكلام فى التوحيد» و«الكلام فى النبوه» و«الكلام فى الإمامه»، فسّموا هذا العلم ب-«الكلام».

2. إن أهمّ موضوع كان يبحثه المتكلّمون، هو مسأله «الكلام الإلهی»؛ فذهب المعتزله إلی حدوث الکلام الإلهی وخلق القرآن الكريم، بيد أنّ أهل الحديث اعتقدوا بقدم الكلام الإلهی (بلغت أهميه هذه المسأله إلی حدٍّ تدخّلت الحكومات فی هذه المناقشه وتعرّض البعض بسببها للتعذيب والقتل والاعتقال)، فسمّی هذا العلم ب-«الكلام»؛إذ إنّ أهم المباحث فی علم المعتقدات تمحورت حول مسأله الكلام الإلهی.

3. إن علم الكلام يُقوّی لدی الإنسان القدره علی التحدّث والمجادله والمناقشه والجدل، لذلک سمّی هذا العلم ب-«الكلام».

4. لعلّ الوجه الرابع أهم من الوجوه الأخری، وهو أنّ فی هذا العلم، يجری الحوار والمحادثه مع الآخرين أكثر بالنسبه إلی العلوم الأخری؛ يعنی أن القسم الأعظم من عمل المتكلّمين يتلخّص فی التكلّم والمناقشه. ومع أنّ المناقشه والمجادله والتكلّم توجد فی العلوم الأخری أيضا، إلّا أنها أقل جداً مما يكون فی علم الكلام.

5. الوجه الخامس لتعليل هذه التسميه، والذی قدّمه المتكلمون بأنفسهم، هو أن الكلام بمعناه الصحيح والتام هو الكلام الرصين والسديد، وهذا يختصّ بهذا العلم؛ وبعباره أخری: يُعدّ هذا العلم كلاماً حقيقياً بسبب تمتعه بالاستدلالات المتينه قياساً بالعلوم الأخری، وكأنّ العلوم الأخری لا تتصف بكونها كلاماً مستدلّاً عليه وسديداً، مقارنةً بهذا العلم.

موضوع علم الكلام

اشاره

عرفنا أنّ موضوع علم الكلام يتمحور حول المعتقدات الدينيه. لقد تمّ تارةً تحديد موضوع علم الكلام فی تعابير فحول العلماء (1) بأنّه اصول الدين، وموضوع علم الفقه بأنّه فروع الدين. المراد بأُصول الدين هنا، المعتقدات الدينيه والإسلاميه،

1- (1) . راجع: آشنايی با علوم أسلامی (التعرّف علی العلوم الإسلاميه)، قسم الكلام والعرفان: 16.

كما أنّ المقصود من فروع الدين، هو الأعمال الدينيه والإسلاميه. (1) وهنا نستعرض العقائد الدينيه.

العقائد الدينيه

الاعتقاد والعقيده - لغةً - مأخوذ من العَقْد، وهو: الجمع بين أطراف الشیء على سبيل الربط والإحكام والتوثيق، (2) ويستعمل أيضاً بمعنى الميثاق والعهد الذی يلتزم الشخص به. (3)

ويقصد بالعقائد الدينيه هنا، مجموعه من المعارف الدينيه التی يجب الإقرار والاعتراف بها قلباً، والالتزام بها، بعد معرفتها، وإن كانت لها لوازم عمليه، يجب العمل بها.

العقيده والعمل

تتلخّص الغايه الرئيسيه للدين فی تقديم المعارف الاعتقاديه، فی الاعتقاد القلبی، بيد أنّ الهدف الأساسی من التعاليم العمليه، هو العمل بها. وطبعاً يمكن أن تكون للعقيده آثار ولوازم عمليه أيضاً، كما تبتنی الأعمال على أساس المعتقدات؛ فحينما نعتقد بالله تعالى ونقرّ بالتوحيد، سيؤثّر التوحيد فی أعمالنا. فيستلزم التوحيد أن نعبد الله ونخلص عباداتنا وأعمالنا له سبحانه. وأمّا الغايه المرجوه والأساسيه من المعارف التوحيديه، فهی الاعتقاد بالمعارف هذه، وإن كان الاعتقاد بها له لوازم عمليه أيضاً. كما أنّ إقامه الصلاه تعدّ عملاً بالجوارح، ولكن قبل أن نقيم الصلاه، لا بد أن نعتقد بها. وفی بعض الروايات، اعتبر الاعتقاد عملاً قلبياً فی مقابل العمل بالجوارح. والمراد بعمل الجوارح العمل الذی يفعله الإنسان بأعضائه وجوارحه، ويعنی بالعمل القلبی،

1- (1) . راجع: حاشيه فرائد الأصول: 101.
2- (2) . معجم مقاييس اللغه: 87/4 ؛ المصباح المنير:421 ؛ الصحاح:51/2.
3- (3) . ترتيب كتاب العين: 562؛ المصباح المنير: 421؛ النهايه: 270/3.

العمل الذی یفعله الإنسان بقلبه؛ أی فی عملیه الاعتقاد والإیمان، یفعل قلبنا عملاً وهو عباره عن التسلیم أمام ذلک المعتقَد وقبوله وتصدیقه بکل وجوده. لقد جاء فی روایه عن الإمام جعفر الصادق(علیه السلام):

فَفُرِضَ علی القلب غیرُ ما فُرِضَ علی السمع، وفُرِض علی السمع غیر ما فرض علی العَینین... فأمّا ما فُرض علی القلب من الإیمان، فالإقرار والمعرفه والعَقد والرضا و... فذلک ما فَرَضَ اللهُ علی القلب من الإقرار والمعرفه وهو عمله. (1)

وعلیه، فللعمل القلبی والاعتقاد وأصول الدین، معنی واحد ومترادف، ولذلک تُطلق «أُصول الدین» علی المعتقدات والأعمال القلبیه؛ حیث إنّ المعتقدات، هی أساس الدین ولا یمکن العمل بالأحکام الدینیه دون الإیمان بالله. وحسب تعبیر الإمام جعفر الصادق(علیه السلام):

هو (القلب) أمیر بدنه الذی لا تَرِدُ الجوارح ولا تصدر إلّا عن رأیه وأمره. (2)

والإنسان مختار فی کلا عملی الجوارح والقلب، کما أنّه یستطیع أن یقیم الصلاه أو لا یقیمها، فهو مخیّر - بعد معرفه الله - أن یسلم إلیه تعالی أو یرفضه ولا یصدّق به. لقد جاء فی روایه أخری:

یُسأل السمعُ عما سَمع والبصر عما نَظر إلیه والفُؤاد عما عُقد علیه. (3)

وعلی هذا الأساس، یُسأل القلب عن المعتقدات، وهذا السؤال أهم من الأسئله الأخری.

العلاقه بین المعتقدات والأعمال

کما ذکرنا آنفا، یمکن أن تنتهی المعتقدات إلی العمل، والأعمال بدورها تعتمد علی المعتقدات أیضا، ولکن الغایه الرئیسیه من المعتقدات، هی الالتزام والتصدیق، فی

1- (1) . اصول الکافی: 34/2.
2- (2) . المصدر.
3- (3) . المصدر: 37.

حین أنّ الغایه المنشوده من الأعمال، هی تحقّقها والقیام بها. فهذا معیار لتمایز الشؤون العملیه کالصلاه والصوم، عن الشؤون العقدیه کالتوحید والنبوه والمعاد. یقول الشیخ الأنصاری: «إنّ اصول الدین أو المعتقدات الدینیه هی: عباره عن المسائل التی تنتهی غایتها الرئیسیه إلی الاعتقاد القلبی والتدین الظاهری؛ وإن یمکن أن تترتّب بعض الآثار العملیه علی لزوم هذا الاعتقاد والتدین». (1)

وعلی ذلک، یهتمّ علم الکلام بالمعتقدات الدینیه، أی المعارف التی تتحقق غایتها الذاتیه فی الاعتقاد والالتزام بها والتسلیم القلبی أمامها.

منهج علم الکلام

بما أنّ موضوع علم الکلام یتمحور حول المعتقدات الإسلامیه ویرجع مصدر هذه المعتقدات إلی النصوص الدینیه (القرآن الکریم والروایات الشریفه)، فیسلک علم الکلام منهجاً نقلیاً - کمنهج علم الفقه-. ولکن نظراً إلی أنّه لا یمکن الاستناد إلی النصوص الإسلامیه فی معتقدات کالإیمان بالله تعالی ورسله، علینا قبل کلِّ شیءٍ أن نثبت وجود الله والرسول قبل القیام بالاجتهاد فی النصوص الدینیه، فلا بدّ للمتکلّم من استخدام المنهج العقلی. أضف إلی ذلک، یمکن أیضا دراسه بعض المعارف المذکوره فی النصوص الدینیه عقلاً. وفی الحقیقه فإنّ بعض الآیات القرآنیه والروایات الشریفه ولا سیما فی مجال المعتقدات ترشد إلی الأحکام العقلیه. کما لا یمکن استنباط اللوازم العقلیه للمعارف النقلیه وعرضها معقولهً والدفاع العقلانی عنها إلّا بالمنهج العقلی.

1- (1) . فرائد الأصول (الرسائل): 169. راجع حول تعاریف أصول الدین وأهم مصادیقها: بحث: «روش شناسی علم کلام؛ روش استنباط از متون دینی، برنجکار، رضا (منهجیه علم الکلام، منهج الاستنباط من النصوص الدینیه)»، مجله نقد ونظر، شتاء 1375 ه-.ش، ص111-113.

حالات توظيف العقل فی علم الكلام

نظراً إلی ما قيل فإنّ توظيف العقل فی علم الكلام علی ثلاثه أقسام كالتالی:

1. استخدام العقل فی المعتقدات التی يتوقف إثبات الدين عليها، فيجب أن لا يُستخدم القرآن الكريم والروايات الشريفه فی هذه المعتقدات ، بل يتوجب الاستفاده من العقل.

2. استخدام العقل فی المعتقدات التی لها منطلقات عقليه، ولكن بما أنّ إثبات الدين لا يتوقّف عليها، فيمكن الاستفاده من المنقولات أيضاً.

3. توظيف العقل فی الاجتهاد فی المعتقدات الدينيه؛ فالاجتهاد فی القرآن الكريم والروايات الشريفه، أمر عقلی ولا ينبغی الجمود علی الألفاظ، فی تبيان المعتقدات الدينيه. فمقارنه الألفاظ مع بعضها، وأخذ العام والخاص والمطلق والمقيد فی الحسبان، ودفع التعارض عن الروايات المتعارضه فی الظاهر، كلّها امور عقليه. وفی ضوء ما تقدّم، يظهر أنّ منهج علم الكلام هو منهج عقلی - نقلی. وفی نفس الوقت يستطيع المتكلّم أن يستفيد من المسلّمات التجريبيه والتاريخيه والعرفانيه أيضاً.

الفرق بين المتكلّم والفيلسوف

كما أسلفنا القول، فإنّه يلزم الاستفاده من المنقولات والمعقولات فی علم الكلام معاً؛ فإن لم يستخدم العالم إحداهما، فليس هو بمتكلّم إسلامی. كما أنّه إذا وظّف العالِم، المعقولات دون المنقولات، فهو فيلسوف. إنّ المائز بين المتكلّم والفيلسوف يبرز فی أنّ الفيلسوف يعتمد علی العقل فحسب، وإنّما يستفيد من المقدّمات العقليه الخاصّه، وهو لا يستطيع إسناد موضوع إلی الروايات. وفی المقابل، فإنّ العالم الذی يعتمد علی المنقولات فقط، ولا يستخدم المعقولات، ليس بمتكلّم. فالمتكلم هو الذی يناقش ويجادل ويحاضر ويجيب عن الأسئله والشبهات؛ حيث إنّ الدراسه والاجتهاد والرد علی الشبهات، كلّها

أمور عقلانیه؛ فمثلاً إذا سُئل أحدٌ عن أدله وجود الله؟ وأجاب: «بأنّ القرآن الکریم قال هکذا»، فهذا الشخص لا یعدّ متکلماً؛ إذ یجب أولاً أن یبرهن علی وجود الله تعالی ونبوه الرسول، ثمّ لا بأس أن یستشهد بالقرآن الکریم لإثباتهما. هذا ومن جانب آخر، فإنّ من لا یستخدم المنقولات، فهو أیضا لیس بمتکلّم.

أقسام المنقولات

إنّ کثیراً من المسائل التی وردت فی الروایات الاعتقادیه - ونعدّها من المنقولات - ترشد إلی حکم العقل. وفی الحقیقه فإنّ هذه الروایات تنهض بالعقل وهو بدوره یدرک المسائل. وتنقسم المنقولات إلی قسمین: القسم الأول: المنقولات التعبدیّه والتی یستفاد مفهومها من القرآن الکریم أو الروایات الشریفه فحسب، ولأنّها جاءت من القرآن والروایات، نقبلها؛ کالآیات التی تصف یوم القیامه أو الجنه ونعیمها.

والقسم الآخر هی المنقولات التی ترشد إلی الحکم العقلی وتنهض بالعقل والضمیر الإنسانی؛ فمثلا حینما یتطرّق القرآن الکریم إلی موضوع الجبر والاختیار، أو إلی المسائل المتعلّقه بالتوحید والعدل، ندرکها ونصدّق بها، وذلک بعد مراجعه الآیات المبارکه والتعمّق فیها. مثلما نراجع معلّم الریاضیات وهو یعلّمنا کیفیه حل مسأله ریاضیه، وبعد ذلک لا نحتاج إلیه لحل هذه المسأله، ولکن فی نفس الوقت، لم نکن نستطیع حلّ المسأله دون ذلک المعلم. فبعد هذا، وإن شکّک المعلم فی حلّ المسأله وأورد إشکالاً علیها، فإنّنا نقول له: إنّ طریقه الحلّ صحیحه؛ إذ أوصلتنا إلی حلها. وکذلک الحال فی کثیر من المسائل التی یشیر إلیها القرآن الکریم والروایات الوارده عن المعصومین(علیهم السلام)؛ یقول الإمام علی(علیه السلام) فی الخطبه الأولی من نهج البلاغه، موضّحاً حکمه بعثه الأنبیاء:

فَبَعث فیهم رُسلَه، وواتَرَ إلیهم أنبیاءَه لِیَستأدوهم میثاقَ فِطرَتِه، ویُذکِّروهم مَنسیَّ

نعمَتِه، ويَحتَجّوا عليهم بالتبليغ، ويُثيروا لهم دَفائن العقول. (1)

والدفينه هی: الشیء الموجود ولکنّه مخفی. فالأنبیاء کشفوا لنا عن الکنوز الموجوده فی عقولنا ونهضوا بالعقول؛ فعلیه، لا تتمکّن عقولنا من الوصول إلی کنوزها من دون وجود الأنبیاء. وقد بعث الله الأنبیاء واحداً تلو الآخر حتی یذکّرونا میثاق الفطره والنعم المنسیّه.

ملخّص ما سبق

1. یبحث علم الکلام فی المسائل والأدله المتعلّقه بالمعتقدات الدینیه بمنهج عقلی نقلی، ویهتم بتبیان وإثبات العقائد الدینیه والدفاع عنها، فضلاً عن التصدّی للشبهات والردّ علی المنکِرین.

2. یختصّ علم الکلام بالدین الإسلامی فقط، ویختلف عن الثیولوجیا (الإلهیات). ویظهر الفارق الأوّل: بینهما فی أنّ علم الکلام یعالج المعتقدات فقط، بینما الإلهیات یعالج المعارف العقدیه والأخلاقیه والعملیه.

والفارق الثانی: أنّ علم الکلام یستخدم المباحث النقلیه والعقلیه، بینها الإلهیات تستفید من المعارف النقلیه فقط.

3. إنّ موضوع علم الکلام، یتمحور حول المعتقدات الدینیه والمراد بها: مجموعه من المعارف التی یجب أن نعترف ونقرّ بها بعد معرفتها، ونلتزم بها، والعمل بلوازمها.

4. یسلک علم الکلام، المنهج (العقلی - النقلی) . فمنهجه نقلی من ناحیه؛ حیث إنّ موضوعه، المعتقدات الإسلامیه، وتکمن مصادر هذه المعتقدات، فی النصوص الدینیه (القرآن الکریم، والروایات الشریفه). وعقلی من ناحیه أخری؛ لأنّ بعض المسائل العقدیه کالاعتقاد بالله تعالی، یجب أن یستدل علیها بطرق عقلیه، قبل الاجتهاد فی النصوص الدینیه.

1- (1) . نهج البلاغه: الخطبه1.

الأسئله والبحوث

1. ما هو تعريف علم الكلام؟

2. ما هو الفارق بين علم الكلام والإلهيات؟

3. ما هى الأوجه التى ذكرت لتعليل تسميه علم الكلام؟

4. ما هى الفروق بين العقيده والعمل؟

5. ما هى حالات استخدام العقل فى علم الكلام؟

6. اذكر روايتين تتعلّق بالأمور التعبديه، وروايتين فى الشؤون الإرشاديه من المصادر الروائيه؟

7. راجع المكتبات واذكر خمسه كتب كلاميه الّفت حتى القرن العاشر الهجرى.

الملحقات

1. للاستزاده فى التعاريف المتعدده لعلم الكلام، راجع: شرح المقاصد:163/1؛ شرح المواقف:24/1؛ كتاب التعريفات:80 ؛ شوارق الإلهام:5 ؛ مقدمه ابن خلدون:50؛ گوهر مراد:18 و 20.

وحول مواصفات علم الكلام، راجع: آشنايى با علوم إسلامى (التعرّف على العلوم الإسلاميه)، الكلام، الفلسفه، العرفان:11-19.

2. للاستزاده فى الآراء المختلفه فى موضوع علم الكلام، راجع: شرح المقاصد:173/1 و 176 و 180؛ شرح المواقف: 40/1 و 42؛ شوارق الإلهام:5 ؛ كتاب التعريفات:80 ؛ گوهر مراد:18؛ مقدمه ابن خلدون:516.

2- المفاهيم العامّه فی علم الکلام (2)

اشاره

أهداف الدرس:

1) الهدف من علم الکلام؛ 2) الغایه من علم الکلام؛ 3) دور القرآن الکریم والروایات فی علم الکلام؛ 4) آثار معرفه الله وأهمیتها.

نظره خاطفه إلی المباحث السابقه

کما مرّ بنا فی الدرس الماضی فی تعریف علم الکلام: فإنّه علم یتناول العقائد الإسلامیه ویستفید من المنهجین العقلی والنقلی، ویقوم بتبیان المعارف العقدیه للإسلام والدفاع عنها. وقد أشیر فی هذا التعریف إلی المواصفات الثلاث لهذا العلم وهی الموضوع والمنهج والغایه؛ فقمنا بتبیان الموضوع وأوضحنا المراد بالعقیده والمعتقدات. کما تمّ تبیین المنهج، بأنّ منهج علم الکلام عقلی ونقلی معاً. وهنا نستعرض الخاصّیه الثالثه وهی هدف علم الکلام وغایته.

هدف علم الکلام

یمکن تقسیم هدف ورساله علم الکلام، أو مهام المتکلّمین ونشاطاتهم إلی سته أقسام عامه هی کالتالی:

ص:33

1. الاستنباط: الهدف الأول الذی یبحث عنه المتكلّم، هو استنباط المعارف الاعتقادیه للإسلام. فلا بدّ للمتكلّم قبل كلّ شیءٍ من استنباط واستخراج المعارف الدینیه من القرآن الكریم، والروایات، والعقل.

2. التبیان: تتمثّل المهمه الثانیه للمتكلّم فی التبیان. فهو یبیّن المسائل التی استنبطها من القرآن الكریم، والروایات، والعقل، ویوضّح الخصائص المستنبطه للمخاطبین. كما یشرح المعارف فی هذه المرحله علی قدر عقول المخاطبین بها وعلی مستوی أفهامهم.

3. التصنیف: یصنّف المتكلّم فی هذه المرحله، المعتقدات المستنبطه المختلفه فی نظام منسجم؛ مثلا یعتبر أصل التوحید، الأساس، ثمّ أصل النبوه وسائر الأُصول علی هذا المنوال، كما ینظم الفروع الاعتقادیه بنظم خاص؛ إذ یساعد هذا التصنیف والانتظام، الناس علی تحسین فهمهم للمعارف الدینیه.

4. الإثبات: یثبت المتكلّم فی المرحله الرابعه، المعارف الدینیه التی قام باستنباطها وتبیانها وتصنیفها.

5. الردّ علی الشبهات الوارده علی الدین: فی هذه المرحله، یجیب المتكلّم عن الشبهات التی أوردها المخالفون والمنكرون علی المعارف الدینیه والمعتقدات الإسلامیه ویتصدّی لها.

6. الرد علی المعتقدات والأفكار المعادیه للدین: فی نهایه المطاف، یقوم المتكلّم بنقد وتحلیل الأفكار والمدارس المعادیه للدین، كالشیوعیه، والماركسیه، والدیمقراطیه اللیبرالیه، والعلمانیه، وغیرها من المدارس التی تتعارض مع الإسلام.

ومع أنّ الهدف الرئیسی لعلم الكلام هو الدفاع عن الدین، إلا أنّ هذا الدفاع لا بدّ له من اجتیاز هذه المراحل المذكوره.

الفرق بين الغايه والفائده

إضافه إلى ما تقدّم سابقاً، فإنّ لعلم الكلام فوائد أخرى بما فيها رفع مستوى قدره التفكير وتقويه قدره المناظره، والفرق بين الغايه والفائده يظهر فى أنّ الفائده يمكن تحصليها من ذات نفسها ومن دون إرادتها، بيد أنّ الغايه من أى علم هى شىءٌ يُقصد فى ذلک العلم؛ مثلاً حينما يذهب شخص إلى السوق للشراء ويلتقى بصديقه فيها، فغايته من الذهاب إلى السوق هى الشراء وفائده ذهابه إلى السوق، الالتقاء بصديقه.

علم أصول الدين

قد يقال: إنّ علم الكلام هو علم أصول الدين. وفى مقابله يندرج علم فروع الدين. كما يعدّ علم الفقه، علم فروع الدين. ونستعرض هنا تعليل هذه التسميه. فالمراد بأصول الدين: المعتقدات، ولأنّ المعتقدات هى أهم من الأعمال وتُصنّف الأعمال فى الدرجه الثانيه من الأهميه، فيطلق على المعتقدات، «أصول الدين»، وعلى الأعمال، «فروع الدين». ومن الطبيعى أنّ الإنسان طالما لم يؤمن بالله ورسوله ولم يعتقد بهما، لايطيع أوامرهما ولا يعمل بهما.

ويُبنى أساس الدين على المعتقدات، وتعدّ العقائد: أصول الدين وأركانه. وقد يراد بأصول الدين، الأصول الخمسه وهى: التوحيد والنبوه والمعاد والعدل والإمامه. ويسعى المتكلّمون ولا سيما المتأخرون منهم فى إدراج كافه المعتقدات بأىّ شكلٍ من الأشكال، تحت هذه الأصول الخمسه. فحينما يتحدّث المتكلّمون عن هذه الأصول الخمسه، يلمّحون إلى كافه الفروع العقليه والعقديه ويقصدونها أيضاً؛ ولذلک حتى لو اعتبرنا أنّ موضوع الكلام يتمحور حول أصول الدين المتمثّله فى الأُصول العقديه الخمسه، فليس المقصود من الموضوع، هذه الأُصول الخمسه فحسب، بل يشمل فروعها؛ فمثلاً فى مبحث العدل، هناک بحوث كثيره: كالجبر، والاختيار، والشرور

والقضاء والقدر، والحسن والقبح العقليّين، والبداء، والسعاده والشقاء، وعدد من المباحث المتنوّعه الأُخرى.

منهجنا فى طرح المباحث الاعتقاديه

قبل الخوض فى الأصل الاعتقادى الأول - وهو التوحيد - يلزمنا أن نحدّد منهجنا فى طرح المباحث الاعتقاديه.

يعتمد بعض المتكلّمين فى طرح المباحث العقديه على الاستدلالات العقليه أكثر مما يعتمدون على المنقولات، ويسلک البعض الآخر طريقاً معاكساً لذلک. ولكن كما أسلفنا القول: فإنّ منهج علم الكلام مزيج من المنهجين العقلى والنقلى، وبما أنّ كثيراً من المباحث التى ترتبط بموضوعنا هذا، عقليه ونقليه فى آن واحد، فنحاول - بعد الإتيان بالاستدلال والتبيين العقلى للمباحث - أنّ نستشهد بآيهٍ أو روايه على الأقل، لنشير إلى رأى الإسلام فى ذلک المبحث ونثبت أن كثيراً من المعارف العقديه، موجوده أيضاً فى الإسلام العقلانى. كما توجد بعض المباحث التعبديه فى العقائد الإسلاميه طبعاً.

دور القرآن والحديث فى علم العقائد

جاءت الديانات السماويه - وتحديداً الديانه الإسلاميه - لهدايه البشر. فالإنسان بعدما أثبت وجود خالقه بالعقل، يحاول معرفه الحقائق الأخرى عن العالم والكون. فهو يجيب بعقله عن بعض الأسئله التى تراوده، وهى: من أين جاء؟ إلى أين يذهب؟ وأين هو الآن؟ ولماذا جاء إلى هذا العالم؟ ولكنّه لا يجد أجوبه لأسئلته الأُخرى. ومن جانب آخر، فهو يهدف إلى إيجاد العلاقه مع خالقه ليعبده، إلاّ أنّه لا يستطيع بعقله، الحصول على كيفيه عباده خالقه وجلب مرضاته، لذلک يشعر بضروره الاستمداد من الله تعالى ورسوله، ويسعى فى البحث عن رسول الله ليرجع إليه (أو إلى دينه) حتى يحلّ مشاكله.

وتؤكد النصوص الدينيه على هذه المسأله أيضا. فالقرآن الكريم يعرّف نفسه صراحةً بأنه هادى الناس، (1) ودليل المسلمين، (2) ومرشد المؤمنين والمتّقين والمحسنين إلى سبيل الحق، (3) ومنقذ الإنسان من الظلمه إلى النور، (4) ومزيل الخلافات. (5) إنّه كتاب وُصف ب-«النور»، (6) و«الحكمه» (7) و«الذكر» (8) وهو تبيانٌ لكلّ شىءٍ. (9)

تعرّف الروايات الكثيره، القرآن الكريم بأنّه كتاب يتضمّن العلم بكافه الأخبار والحوادث التى وقعت وستقع؛ (10) مع أنّ عقول البشر لا تستطيع استيعاب وفهم كافّه هذه العلوم، (11) وتحتاج لدركها إلى مراجعه الرسول الأعظم(صلى الله عليه و آله) والأئمه الأطهار(عليهم السلام). من هنا، يحدد حديث الثقلين - الذى تتفق عليه المدرستان - سبيل التخلّص من الضلاله، وهو التمسک بالقرآن الكريم والعتره الطاهره، وأنّهما لا يفترقان، كما يعتبر الرجوع إلى أهل البيت الطاهرين(عليهم السلام) السبيل الآمن للوصول إلى الحقائق القرآنيه. (12) وتصرّح الروايات بأنّ العلوم التى يحتاجها الإنسان موجوده عند الأئمه المعصومين

1- (1) . البقره: 185.
2- (2) . النمل: 89 و102.
3- (3) . البقره: 92؛ النحل: 2 و 77؛ القصص: 3.
4- (4) . إبراهيم: 1؛الحديد: 10.
5- (5) . البقره: 213؛ الشورى: 8.
6- (6) . النساء: 174؛ المائده: 15؛ المنافقون: 8
7- (7) . البقره: 151؛ آل عمران: 164؛النساء: 114؛ الإسراء: 39.
8- (8) . ص: 49 و 87 ؛ المدثر: 31 و 54 ؛ الإنسان: 29؛ النازعات: 27.
9- (9) . النحل: 89 ؛ الأنعام: 38 و 59.
10- (10) . اصول الكافى: 59/1، باب الردّ إلى الكتاب والسنّه وأنّه ليس شىء من الحلال والحرام وجميع ما يحتاج الناس إليه إلاّ وقد جاء فيه كتاب أو سنّه.
11- (11) . المصدر: 60؛ المصدر: 158/7؛ المحاسن: 267.
12- (12) . على سبيل المثال راجع: سنن الترمذى: 662/5؛ ح 3786؛ أمالى المفيد: 349.

ويتوجّب علينا أن نراجع كلماتهم، وندقق ونمعن النظر فيها، لكى ننقاد لأوامرهم. كما جاء فى الروايات بكلّ صراحه أنّ من لا يسلک هذا النهج ويتمنّى الهدايه من مصدر آخر، سيضلّ سواء السبيل. (1)

وبالتالى، فالدور الأساسى للدين يتلخّص فى هدايه الإنسان وإيصاله إلى المعارف الحقيقه، ولهذا فإنّ الاعتقاد بأنّ الدين إنّما يبين الأحكام والقوانين العمليه فقط، ويترک الإنسان وشأنه يحصل على كافّه المعارف الاعتقاديه، فالعقل يستطيع بنفسه أن يكشف عن الحقائق، هذا الاعتقاد يتعارض مع النصوص الدينيه. والتاريخ يشهد أيضاً بأنّ البشر دون مراجعه الدين، كانوا ضالّين فى كثير من المسائل العقديه، وكانوا يعانون من تضارب الآراء وتشتّتها، والتشكيک كان الحصيله الأخيره التى اكتسبها المتفكّرون فى كل فتره زمنيه. (2)

فالهدايه فى الدرجه الأولى هى مسأله عقديه وفى الدرجه الثانيه ترتبط بأعمال الجوارح. ويمكن أن نستدل على هذه المسأله هكذا: إن العقيده عمل قلبى والقلب أمير بدنه؛ من هنا، تلعب المعتقدات التى يلتزم بها الإنسان، دوراً متميزاً فى كافه حالاته وسلوكياته. يقول الإمام جعفر الصادق(عليه السلام):

فَمنها قَلبُه الذى به يَعقل ويَفقه ويَفهم، وهو أمير بدنه الذى لا تَردُ الجوارحُ ولا تَصدُر إلّا عن رأيه وأمره. (3)

ولذلک، يجب الإيمان بالله تعالى ودينه أولاً، ثم يأتى بعد ذلک دور العبادات وأعمال الجوارح التى يوصى بها الدين. وهذا هو سبب تسميه العقائد بأُصول الدين،

1- (1) . بحار الأنوار: ج2، الأبواب 14 و22-26، ولا سيما ص90-95 وكذلک الآيات والأحاديث الوارده فى الباب الثالث من كتاب إثبات الهداه : 107/1 - 118.
2- (2) . تاريخ الحضاره : 270/6.
3- (3) . اصول الكافى: 34/2

والأعمال بفروع الدين. وأساساً يكون ميزان ثواب أعمال الإنسان وعقابها على قدر إيمانه. كما يقول الإمام محمد الباقر(عليه السلام):

يَزيده الله فی حسناته علی قدر صحّه إيمانه أضعافاً كثيرةً. (1)

وفی روايه أخری، صرّحت بأنّ معرفه الله تعالی هی أفضل الفرائض وأهمها:

إنّ أفضل الفرائض وأوجبها علی الإنسان، معرفه الربّ والإقرار له بالعبوديه. (2)

آثار معرفه الله وأهميتها

فی ضوء النقاط التی تقدّمت فی المبحث السابق، تتضح قيمه المعارف الإلهيه ولاسيّما أهميه معرفه الله. وفيما يلی نشير إلی بعض الآيات المباركه والروايات التی تتناول آثار المعارف الإلهيه و آثار معرفه الله:

يحدّد القرآن الكريم الحدود بين أبناء البشر علی أساس الإيمان بالله والعمل بما يستلزمه الإيمان وهو إطاعه الله والانقياد لأوامره، كما يعلّق أی نوع من القيم الإنسانيه علی هذه المسأله، فمن منظور القرآن، إنّما تشمل رحمهُ الله الرحيمِ (3) وغفرانُه وثوابُه، من آمن بالله وعمل صالحاً وأولئک هم الذين يدخلونَ الجنه. (4) فهؤلاء الأشخاص خير البريه وأحسن الناس عند الله، ولهم حسن العاقبه والمآب ويُخرجون من الظلمات إلی

النور ويهديهم الله ويجعلهم خلفاء ومفلحين، (5) ويرتقون إلی الدرجات المرموقه

1- (1) . المصدر: 27.
2- (2) . كفايه الأثر: 258.
3- (3) . الجاثيه: 30؛ الحج: 50 ؛ العنكبوت: 7 ؛ فاطر: 7 ؛ آل عمران: 57 ؛ الروم: 45 ؛ الكهف: 30 ؛ الانشقاق: 25؛ التين: 6؛ السبأ: 37؛ القصص: 80.
4- (4) . مريم: 60؛ البقره: 25 و 82 ؛ النساء: 57 و 122؛ إبراهيم: 23؛ الكهف: 107؛ الحج: 14، 23 و 56 ؛ العنكبوت: 58؛ الروم: 15؛ لقمان: 8 ؛

السجده: 19؛ الشوری: 22؛ البروج: 11.
5- (5) . البينه: 7 ؛ الرعد: 29؛ النور: 55 ؛ يونس: 9؛ البقره: 257؛ الطلاق: 11؛ القصص: 67.

والساميه. (1) هذا ومن جانب آخر، يُبنى أساس الإيمان والعمل الصالح على معرفه الله. روى عن الإمام على(عليه السلام) أنه قال: «معرفه الله سبحانه أعلى المعارف». (2) وكذلک قال(عليه السلام): «أول الدين معرفته». (3)

كما نُقل أنّ أعرابياً جاء إلى النبى(صلى الله عليه و آله)،

فقال: ما رأس العلم يا رسول الله؟»، فأجابه النبى(صلى الله عليه و آله): معرفه الله حق معرفته. (4)

و فى روايه أخرى، أن أعرابياً جاء إلى النبى(صلى الله عليه و آله)، فقال:

يا رسول الله، أى الأعمال أفضل؟» فأجابه(صلى الله عليه و آله): «العلم بالله»، فقيل له: «نسأل عن العمل وتجيب عن العلم»، فقال رسول الله(صلى الله عليه و آله): «إنّ قليل العمل يَنفع مع العلم وإنّ كثير العمل لا يَنفع مع الجهل. (5)

وروى عن الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) فى فضيله معرفه الله أنه قال:

لو يعلم الناس ما فى فضل معرفه الله (عزّ وجلّ)، ما مدّوا أعينهم إلى ما متّع الله به الأعداء من زهره هذه الحياه الدنيا ونعيمها، وكانت دنياهم أقل عندهم مما يطؤونه بأرجلهم، ولنعموا بمعرفه الله (عزّ وجلّ) وتلذّذوا به تلذّذ من لم يزل فى روضات الجنات مع أولياء الله، إنّ معرفه الله (عزّ وجلّ) أنسٌ من كلّ وحشهٍ، وصاحبٌ من كلّ وحدهٍ، ونورٌ من كلّ ظلمهٍ، وقوهٌ من كلّ ضعفٍ، وشفاءٌ من كلّ سقم. (6)

ومن الآثار التى ذكرت فى الروايات لمعرفه الله: الأمل فى الله، (7) والدعاء وطلب

1- (1) . المجادله: 11؛ طه: 75.
2- (2) . غرر الحكم: ح 9864.
3- (3) . نهج البلاغه: الخطبه 1.
4- (4) . بحار الأنوار: 14/3 و269.

5- (5) . جامع بيان العلم: 45/1.
6- (6) . اصول الكافى: 247/8.
7- (7) . ثواب الأعمال: 163.

الحاجه من الله، (1) والغنى عن الناس، (2) والتسليم والرضا بقضاء الله وقدره، (3) وبذل الجهود من أجل الحياه الأبديه. (4)

ملخص ما سبق

1. لكلّ علم غايه ينتهى إليها العلم، وأمّا الغايه الرئيسيه من علم الكلام هى: الدفاع عن المعتقدات الدينيه. تتحقق هذه الغايه الكليّه عبر المراحل الست كالتالى:

1. استنباط المعتقدات الدينيه من مصادرها، وتبيان المسائل المستنبطه، وتصنيف العقائد فى نظام منسجم، وإثباتها والردّ على شبهات المخالفين والمنكرين، ونقد الأفكار والمدارس المعاديه للدين.

2. تعتبر المعتقدات أساس الأعمال وركنها؛ ولذلک سمّى علْم الكلام بأصول الدين؛ حيث إنّ موضوعه يتمحور حول المعتقدات الدينيه.

3. إنّ المنهج الذى نعتمده فى طرح المباحث الاعتقاديه، هو المنهج العقلى والنقلى. ففى كلّ مبحث نطرح الاستدلال العقلى أولاً ثمّ نستشهد بآيه أو روايه عليها، لكى نثبت تلاؤم المعقولات مع المنقولات.

4. يتلخّص الدور الرئيسى للدين فى هدايه البشر، والهدايه فى الدرجه الأولى، أمر اعتقادى، ثمّ فى الدرجه الثانيه ترتبط بالأعمال.

1- (1) . غرر الحكم: الحكمه3260.
2- (2) . المصدر: الحكمه8896.
3- (3) . اصول الكافى: 60/2 و 62.
4- (4) . غرر الحكم: الحكمه6265.

الأسئله والبحوث

1. ما هی مهامّ الکلامی؟

2. ماذا یراد بعلم اصول الدین، حینما یُطلق علی علم الکلام؟

3. هل تعتبر الهدایه فی الدرجه الأولی، أمراً اعتقادیاً أو عملیاً؟ ولماذا؟

4. اذکر آیه مبارکه وروایه شریفه، وأثبت عقلیّتها.

5. اذکر آثار معرفه الله والإیمان بالله فی حیاتک الشخصیه؟

ص:42

3- طرق معرفه الله (1)

اشاره

أهداف الدرس:

التعرف على:

1. معرفه الله العقليّه؛ 2. دليل الاحتياط العقلى؛ 3. البراهين العقليّه على وجود الله.

نظره خاطفه إلى المباحث السابقه

ذكرنا فى المباحث السابقه، غايه علم الكلام ورسالته أو وظائف المتكلّمين ونشاطاتهم. كما أشرنا إلى منهجنا فى طرح المباحث العقديه، وقلنا: «إنّ المباحث الاعتقاديه المختلفه بما فيها معرفه الله تعالى، والعدل، والجبر والاختيار، والقضاء والقدر، وغيرها من المباحث، نطرحها على نحو يصدّقها العقل وإن لم توجد روايه أو آيه فيها، ونستشهد على قدر المستطاع، بآيه مباركه أو روايه شريفه لكلّ مبحث». وتطرّقنا إلى دور القرآن الكريم والحديث فى علم العقيده أيضاً، كما أسلفنا القول عن آثار معرفه الله وقيمتها. وفى ما يلى نستعرض طرق معرفه الله.

طرق معرفه الله

ذُكرت طرق متعدده لمعرفه الله تعالى فى الآيات القرآنيه والروايات الشريفه.

ص:43

ويمكن تقسيم هذه الطرق باعتبارات مختلفه. فإذا نظرنا إليها من منطلق العوامل التى ترشد الإنسان إلى معرفه الله، رأينا: أنّ الله تعالى وأنبياءه وأوصياءه(عليهم السلام) هم طرق معرفه الله؛ حيث يقول الله(تعالى) فى محكم كتابه:

إِنَّ عَلَيْنا لَلْهُدى 1 ، كما يقول فى مكان آخر من القرآن الكريم: وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلاّ نُوحِى إِلَيْهِ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاّ أَنَا فَاعْبُدُونِ. 2

وروى عن الإمام محمد الباقر(عليه السلام) أيضا:

بِنا عُرِف اللهُ وبنا وُحِّد اللهُ تبارک وتعالى. (1)

وأمّا من جانب المعرفه البشريه، فيعدّ: العقل، والفطره، والقلب. طرق معرفه الله تعالى. ونتناول فى هذه الدروس تلک الطرق فى مبحثى المعرفه العقليه والمعرفه الفطريه، ويتخللهما المباحث الأُخرى.

المعرفه العقليه

اشاره

إنّ العقل أحد القوى الإدراكيه للإنسان وله دور مميّز فى معرفه الله (تعالى) أيضاً. ومن الواضح أنّ العقل من مصادر المعرفه وطرقها وهو أحد الحجج، وحجيته ذاتيه وليست اكتسابيه؛ أى ليس الأمر هو أن تُثبت روايهٌ أو آيهٌ حجّيهَ العقل حتى نقبلها. بل العقل أساساً يُرى الإنسان الحقيقهَ ولا يمكن أن يقال لأحد أدرکَ الحقيقهَ بعقله: «إنّ فهمک خطأ وغير صحيح». وتعترف الآيات القرآنيه والروايات الشريفه بحجيه العقل؛ حيث إنّ المعارف الإسلاميه تتلاءم مع العقل، كما تثبتُ حقّانيه الإسلام بالعقل؛ فلذلک لا يمكن إنكار الأساس المتمثّل فى العقل. إنّ الله يدعو المشركين والكفار والمنافقين

1- (3) . اصول الكافى: 145/1.

إلى التعقّل والتفكير بعبارات مثل أفلا تَعقلون ويعاتبهم على الإهمال فى ذلک. وقد روى عن الإمام جعفر الصادق(علیه السلام) أنّه قال عن دور العقل فى معرفه الله تعالى:

بالعقل عَرَفَ العبادُ خالقَهم وأنّهم مخلوقون، وأنّه المُدبِّر لهم وأنّهم المُدبَّرون، وأنّه الباقى وهم الفانون، واستدلّوا بعقولهم على ما رأوا من خَلقه، من سمائه وأرضه وشمسه وقمره وليله ونهاره، بأنّ له ولهم خالقاً ومُدبِّراً لم يَزل ولا يَزول. (1)

ويتوصّل الإنسان بالعقل ومن خلال التفكير فى المخلوقات إلى خالقها، كما يُعرف من وجود النار بعد رؤيه الدخان.

إنّ الأدله العقليه على وجود الله متعدده ومتنوعه جداً. بعضها إمّا لم يتعرض لها القرآن الكريم والروايات الشريفه إطلاقاً، وإنّما اشير فيهما إليها فحسب، كما أنّ بعضها الآخر ذُكر كثيراً فى الآيات القرآنيه ولا سيما فى الروايات الشريفه. وطبعاً فإننا لا ننوى فى هذه الدروس، طرح كافه الأدله العقليه، بل إنّما نقتطف من خلال الأدله المتنوعه والمتعدده التى طرحها المسلمون والمسيحيون واليهود، الأدلّهَ التى تمّ الاهتمام الأكثر بها فى الآيات والروايات.

العقل الفطرى والعقل الرياضى

إنّ الأدله العقليه التى تمّ التأكيد عليها فى الآيات القرآنيه والروايات الشريفه، هى الأدله التى تخاطب العقل السليم والفطرى؛ أى العقل الذى يتمتّع به كلّ إنسان، ولا يراد به العقل الرياضى أو المنطقى والفلسفى الذى يختص ببعض الأشخاص ولا يتقبّل إلّا البديهيات الأوليه التى يكون احتمال الخطأ والخلاف فيها صفراً. وبعباره اخرى، فالمراد بالعقل هنا، هو الذى يعدّ من شروط التكليف ويتمتّع كلّ إنسان عادهً به فى سن البلوغ أو قبله بقليل، وبالتالى يصبح مخاطباً بالتكاليف الإلهيه من الأوامر والنواهى.

1- (1) . المصدر: 29.

فهذا العقل حينما ينظر إلى الكون، يدرک حدوثه ونظمه ويبرهن من خلال (وجود النظم)، على ضروره وجود الناظم، فى حين أنّ العقل الرياضى، منذ اللحظه الأولى يشكّ فى وجود العالم؛ حيث يحتمل أنّ كل ما يُرى، هو توهمات لا تمتّ للحقيقه بصله، فالعقل الرياضى ما دام لم يُخفِّض احتمال الخطأ والخلاف إلى الصفر، فإنّه لا يقبل وجود الكون؛ كما أن مسأله «4 2*2» يستحيل فيها احتمال الخطأ. فكثير من المسائل التى تُقبَل بمنزله الأمور العقليه والبديهيه، هى من البديهيات عند العقل السليم وليس عند العقل الرياضى والمنطقى. ويُعدّ الاستدلال بوجود المصنوع على وجود الصانع وكذلک كثير من المباحث القرآنيه والروائيه من هذا القبيل، ولذلک يمكن استيعابها للجميع. ولذا فإنّ ثمره الاستدلال بوجود المخلوق على وجود الخالق، هى اقتناع العقل السليم بوجود الله؛ مع أنّ العقل الرياضى والمنطقى يستطيع أن يستشكل على هذا الاستدلال ويورد عليه هذا الاستشكال ويواصل البحث. كما لا يزال بحث الأدله على وجود الله مستمرّاً حتى يومنا هذا، ويورد المنكرون إشكالات عليها ويردّ المؤمنون بدورهم على. هذه الإشكالات، والردود خارجه عن مرتبه العقل المشترک وتندرج تحت الجدل العقلى، والأخير لا يرتبط بموضوع بحثنا هذا.

ثلاثه مواقف من وجود الله

إنّ الإنسان عند مواجهه أىّ قضيه بما فيها «الله موجود»، يمكن أن يتخذ ثلاثه مواقف: موقف القبول، موقف الإنكار، موقف التعليق (أى لا يتخذ موقف القبول أو الإنكار)؛ فإذا اقيم دليلٌ على قبولها، يحكم العقل بقبولها، وإن كانت هناک أدلّه لردّها، وانكارها فسوف يرفضها العقل، وإن لم يكن دليل على قبولها أو ردّها، فالعقل يحكم بالصمت ولا يميل إلى طرف. وعليه فمن لا يمتلک أدله على وجود الله(تعالى)، يجب أن لا ينكر وجوده، بل عليه أن يعلّق الحكم ويبحث عن أدله. كان أحد المنكرين ينكر وجود الله؛ لأنّه لم يكن يستطيع

إقامه دليل على وجود الله، فجاء إلى الإمام جعفر الصادق (عليه السلام)، فقال له الإمام:

«هل يَجحَدُ العاقلُ ما لا يَعرِفُ؟» (1)

دليل الاحتياط العقلى

إذا افترضنا عدم امتلاكنا لدليل يثبت وجود الله أو عدمه، فالعقل أيضا يمتلک دليلاً يحكم بوجود الله تعالى معتمداً عليه. وهذا الدليل هو «الاحتياط العقلى فى الأمور المهمه والمصيريه». ولهذا الدليل بضع مقدّمات، وهى كما يلى:

الأولى: إنّ الله إمّا موجود وإمّا غير موجود وليس هناک احتمال ثالث.

الثانيه: فيما يتعلّق بالله، لا بدّ أن يُختار أحد الطريقين: إمّا أن يؤمن العبد بالله، وإمّا أن لا يؤمن به. والاحتمال الثانى له وجهان: الأوّل إنكار وجود الله، والثانى تعليق الحكم إثباتاً أو نفياً. والنتيجه فى كلتا الحالتين واحده؛ أى لا يومن العبد بالله ولابدينه ورسله، ولا يؤدى الأعمال والفرائض الدينيه فى كلتا الحالتين، فحينئذ إن كان الله موجوداً -وهو موجود حقّاً- فالشخص الذى لم يؤمن بالله تعالى، يشقى ولا يسعد، وسيكبّ يوم القيامه على وجهه فى النار، سواء أنكر الله أو لم يؤمن به.

الثالثه: أنّ حاصل التقسيمات المذكوره هى أربع حالات كما يلى:

1. إن الله موجود ويؤمن الإنسان به. وبهذا سينال السعاده الأبديه والخالده، إزاء تحمّل المتاعب الدنيويه المحدوده والمؤقته.

2. إنّ الله موجود، ولكنّ الإنسان لا يؤمن به، وحينئذ يتخلّص من المتاعب الدنيويه، إلّا أنّه سيصاب بالعذاب الأبدى والخالد.

3. إنّ الله ليس موجوداً، والإنسان يؤمن به. وبهذا إنّما يتحمّل المشقّات الخفيفه ويتعب قليلاً.

1- (1) . المصدر: 73.

4. ليس الله بموجود ولا يؤمن الإنسان به، فعندئذ يتخلّص من المتاعب المؤقته.

فبناءً على المقدّمات المذكوره، حينما يدرس العقل هذه الاحتمالات الأربعه ويقيّمها، يستنتج أنّ فوائد الإيمان أكثر بكثير من فوائد عدم الإيمان. وبعباره أخرى: إذا آمنّا وكان الله موجوداً، نصل إلى السعاده الأبديّه، فى مقابل تحمّل المتاعب المؤقته. وإن لم يكن الله موجوداً، فقد تحمّلنا المشقات التافهه فحسب؛ ولكن إن كان الله موجوداً ولم نؤمن به، فستكون جهنم والعذاب الخالد بانتظارنا، بينما إن لم يكن الله موجوداً، فقد أدّينا العبادات المحدوده التى ليس فيها مشقه كبيره. هذا وأنّ المشقات والأنغاب هذه، هى عين الرحمه والخير والفائده التى يكتسبها الإنسان فى هذه الدنيا، وهى أكثر بكثير من تحمل متاعبها. فالعقل يحكم بالاحتياط فى حالات كهذه، والإيمان بالله يلازم الاحتياط. كما روى أنّه دخل رجل من الزنادقه على الإمام أبى الحسن الرضا(عليه السلام)، وعنده جماعه، فقال له:

أيها الرَجُل، أرأيتَ إن كان القولُ قولَكم - وليس هو كما تقولون - ألسنا وإيّاكم شَرعاً سَواء، لا يَضرّنا ما صلّينا وصُمنا وزكّينا وأقرَرنا؟ فسكت الرجل، ثمّ قال أبو الحسن(عليه السلام): وإن كان القول قولَنا - وهو قولنا - ألستُم قد هَلَكتُم ونَجَونا. (1)

التعارض الظاهرى

حينما نقرأ الآيات القرآنيه والروايات الشريفه التى تتحدّث عن الهدايه ومعرفه الله، نلاحظ فيها الإشاره إلى قدره العقل فى معرفه الله من جانب، ومن جانب آخر نرى فى بعضها الآخر أنّ الهدايه بيد الله فقط. وتدلّ الروايه التاليه على القسم الأول: «بالعقل عَرَفَ العبادُ خالقَهم»، (2) وتدل هذه الآيه المباركه: إِنَّ عَلَيْنا لَلْهُدى ، (3) وكذلك

1- (1) . الكافى: 78.
2- (2) . المصدر: 29.
3- (3) . الليل: 12.

الروايه «لا تُدرَک معرفه الله إلّا بالله» (1) على القسم الثانی.

ویتصوّر احتمالان للجمع بین هاتین المجموعتین من الآیات القرآنیه والروایات الشریفه کالتالی:

الأوّل: هو أنّ هذه الآیات والروایات المستند إلیها فی الاستنتاج الثانی، تشیر إلى المعرفه الفطریه والقلبیه التی وهبها الله للإنسان، فی حین أنّ الروایات المذکوره فی الاستنتاج الأول، تتناول معرفةَ الله العقلیه.

الثانی: أن نقول: إنّ المعرفه العقلیه رغم أنّها عمل عقلی، إلّا أنّ الله یعرّف نفسه للعقول من خلال مخلوقاته، بعباره أخرى فقد جعلَ الله المخلوقات، آیاتٍ وعلاماتٍ تدلّ علیه سبحانه، ویکون العقل على نحو یقرّ بالخالق عبر رؤیه مخلوقاته وآیاته، ویهدی الإنسانَ إلى وجود الله ویذکّره به. یقول الإمام علی(علیه السلام) فی هذا الصدد: «بها تجلّى صانعُها للعقول». (2)

وعلیه، فالعقل یستطیع أن یستدل بالمخلوقات على وجود الخالق. وقد أشارت هذه الروایه إلى هدایه الله والمعرفه العقلیه معاً.

البراهین العقلیه على وجود الله

أ) السیر الأنفسی

لقد أشیر فی عدید من الروایات الشریفه، بما فیها هذه الروایه المشهوره:

من عَرَفَ نفسَه، عرف ربَّه، (3)

إلى الطریق الأنفسی بغیه إثبات وجود الله(تعالى). فالنفس البشریه هی إحدى

1- (1) . التوحید،الشیخ الصدوق: 143.
2- (2) . نهج البلاغه: الخطبه108.
3- (3) . بحار الأنوار: 32/2؛ غرر الحکم: الحکمه 4637.

المخلوقات، وأنّ الله كما تجلّى للعقول من خلال الآيات الآفاقيه، فقد ظهر للعقول أيضاً عبر الآيات الأنفسيه. ولكن بما أنّ النفس هى أقرب الموجودات إلى خالقها، فيعدّ الاستدلال بالنفس على وجود الله، من أقوى البراهين العقليه على وجود الله. فالإنسان بعد التخلّص من التعلّقات الدنيويه والتحرر من شرنقه أفكاره وهمومه، وبعد العوده إلى ذاته، يتمكّن من إدراك روحه ونفسه. فإذا أدرک نفسَه بالعلم الحضورى ووجدها، يرى فى نفسه التغيّر والتحوّل والتعلّق، ويلمس بالحس الباطنى، فقره وحاجته. وبتعبير آخر، يدرک أنّه مصنوع ومخلوق، ويستدل العقل بالمصنوع على وجود الصانع. ويبدو أنّ روايه «عَرفتُ اللهَ بفَسخ العَزائم، وحَلّ العُقود، ونقض الهِمَم» (1) والروايات المشابهه لها، (2) تلمح إلى هذا التفسير للسير الأنفسى. ويشير الإمام على(عليه السلام) فى هذه الروايه، إلى أنّه عزمتُ تاره على إنجاز فعل، ولكن انفسخ عزمى وحصل انفصال بينى وبين إرادتى، فعرفت أنّ المدبِّر هو شخص آخر. فعليه، يبرهن الإنسان من خلال تقلّباته النفسيه وفقره وحاجته، على وجود الصانع ومدبّر النفوس الذى يتمثّل فى الله سبحانه.

ويتميّز السير الأنفسى عن سائر الطرق لإثبات وجود الله بأننا فى هذا الطريق ندرک بالعلم الحضورى، المخلوقيه بوضوح أكثر؛ لذلک، من يستدلّ بهذا الطريق على وجود الله سبحانه، يعترف بوجوده بشدّه أكثر.

ب) السير الآفاقى

حينما يأتي الكلام فى القرآن الكريم، عن الآيات والأدله على وجود الله، يشير غالباً إلى الظواهر الكونيه المتعدده، والآيه المباركه التاليه هى مصداق لهذه الحقيقه:

1- (1) . نهج البلاغه: الحكمه250.
2- (2) . على سبيل المثال، راجع: التوحيد، الصدوق: 288.

إِنَّ فِی خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّیْلِ وَ النَّهارِ لَآیاتٍ لِأُولِی الْأَلْبابِ. 1

یعّرف الإمام علی(علیه السلام) منهج أنبیاء الله فی معرفه الله، بأنه الاستدلال بالآیات التکوینیه علیه تعالی ویقول:

الذی سُئلت الأنبیاء عنه، فلم تَصِفه بِحَدٍّ ولا ببعضٍ، بل وَصفتَه بِفِعالِه ودلّت علیه بآیاته. (1)

وکذلک نقل عنه(علیه السلام):

هل یکون بِناءٌ من غیر بانٍ أو جِنایهٌ من غیر جانٍ. (2)

وروی عن الإمام جعفر الصادق(علیه السلام):

وجود الأفاعیل دلّت علی أنّ صانعاً صَنعها، ألا تری أنّک إذا نَظرتَ إلی بناءٍ مُشَیَّدٍ مبنیٍّ، علمتَ أنّ له بانیاً، وإن کنتَ لم ترَ البانیَ ولم تُشاهده. (3)

وکما تلاحظون، یتلخّص أساس الاستدلال بالآیات التکوینیه فی أنّ العقل یبرهن بالمصنوع علی وجود الصانع. وبعباره أخری، عندما ینظر العقل إلی ظاهره یوجد فیها علامات المصنوع، یثبت وجود الصانع، کما أنّه حینما یری بناء مشیّد ومرتفع، یدرک أنّ له بانیاً، وإن لم یُرَ البانی، وبالتالی، فالعقل عندما یدقق فی الکون وظواهره الموجوده، یقیم دلیلاً علی أنّ الکون کبناءٍ مصنوع، بحاجه إلی صانع.

وتوجد فی الکون والعالم میزات متعدده تدل علی المصنوعیه ویمکن جعل هذه المیزات نقطه البدایه للاستدلال علی وجود الله. وبین هذه المیزات، هناک میزتان أهم من المیزات الأخری وهی حدوث الظواهر، والنظم، وربما یمکن إرجاع سائر المیزات إلی هاتین المیزتین:

1- (2) . اصول الکافی: 141/1.
2- (3) . نهج البلاغه: الخطبه185.
3- (4) . اصول الکافی: 81/1.

1. حدوث الظواهر

إنّ الموجود الحادث، من منظور العقل بحاجه إلى مُحدِث. حينما ننظر إلى الكون وظواهره وما وردت فيه من أدله، نشاهد آثار الحدوث فيه وتدل على أنه مُحدَث، ويعطينا الدليل على أنّه بحاجه إلى مُحدِث قديم أزلى قائم بنفسه، ولا يحتاج هو إلى مُحدِث آخر.

من منظور الإمام على(عليه السلام)، فإنّ الله أعطانا الدليل على وجوده وقدمه بحدوث مخلوقاته، حيث يقول(عليه السلام):

الدالّ على قِدَمه بحدوث خلقه، وبِحدوث خَلقه على وجوده. (1)

النقطه الهامه فى برهان الحدوث تكمن فى السؤال التالى: ما هى علامات الحدوث؟، فقال الإمام الرضا(عليه السلام) فى الردّ على سؤال سائل طرح هذا السؤال:

أنت لم تكن، ثمّ كنتَ، وقد علمتَ أنّك لم تُكوِّن نفسَک ولا كوَّنک مَن هو مثلُک. (2)

كما روى عن الإمام محمد الباقر(عليه السلام) فى هذا الصدد:

كلّ مُتجزَّئٍ أو مُتوهَّمٍ بالقلّه والكثره، فهو مخلوق دالّ على خالقٍ له. (3)

وبالتالى، إذا نظرنا إلى أىّ مخلوق فى الكون، نشاهد أنّ فيه قابليه التجزئه والتحليل والزياده والنقص والتغيّر والتبدّل والعدم، وكلّ موجود كهذا، لا يكون إلّا محدَثاً ومخلوقاً ومفتقراً إلى وجود أحدثه وصنعه وهو يدبّر أموره. (4)

2. نظم الظواهر الكونيه

النظم هو: أحد مواصفات الكون، وأوضح دليل وأبلغ شاهد على أنّ العالم مخلوق

ص:52

1- (1) . نهج البلاغه: الخطبه 185.

2- (2) . عيون أخبار الرضا(عليه السلام): 134/1.
3- (3) . اصول الكافى: 116/1.
4- (4) . راجع: نفس المصدر: 77؛ الاحتجاج: 79/2.

لخالق عالِم؛ حیث إنّ النظام الدقیق السائد فی کلّ ظاهره کاشف عن دخاله قدره کبری. فهذا الکون بإبداعه ونظامه یحمل الدلائل علی قدره المبدع، ولا یمکن أن نعتبر وجود هذا التناسق العجیب بین أجزاء الکون صدفهً. وعلیه فالعقل یبرهن بهذا النظم الباهر علی وجود الصانع الذی یکون فی قمّه العلم والحکمه والقدره اللا نهائیه. وفی الحقیقه فالأمر کما یقول الإمام علی(علیه السلام):

ظَهرَ فی العقول بما یُری فی خلقه من علامات التدبیر. (1)

یعتبر الإمام جعفر الصادق(علیه السلام)، استدلالَ العقل الدلیلَ الأول علی وجود الله، ویقول:

أوّل العِبَر والأدلّه علی الباریٔ (جلّ قُدسه) تهیئه هذا العالم وتألیف أجزائه ونظمها علی ما هی علیه. (2)

وتجدر الإشاره - فی خاتمه بحث المعرفه العقلیه- إلی نقطه وهی أنّ نتیجه الاستدلالات العقلیه علی وجود الله، تظهر فی إثبات خالق الکون أنّه یتّصف بصفات: العلم، والحکمه، والقدره، والقِدم، والأزلیه. ومع هذا - کما أشار الإمام جعفر الصادق(علیه السلام) فی حدیثه عن مبحث السیر الآفاقی - فإنّ الإنسان فی هذا الطریق لا یری الخالق ولا یوفَّق إلی معرفه الله مباشرهً والحضور فی محضره المقدّس. فکلّ شخص یدرک من خلال رؤیه بناء مرتفع جمیل، وجودَ بنّاء محترف، ولکن لا یوفَّق فی الحوار المباشر مع بنّائه لیستطیع من خلاله التعرف علی البنّاء مباشره، علی نحو یقوم البنّاء بتعریف نفسه. فالله سبحانه کما غاب عن العیون، احتجب عن العقول أیضاً؛ حیث روی عن المعصوم(علیه السلام):

إنّ الله احتجب عن العقول کما احتجب عن الأبصار. (3)

1- (1) . أصول الکافی: 141/1؛ نهج البلاغه: الخطبه182.
2- (2) . بحار الأنوار: 61/3.
3- (3) . تحف العقول: 245.

وفی وضعیه کهذه والتی فیها لا نستطیع إنکار الله من جهه ولا نتمکن من رؤیه الله بصوره مباشره من جهه أخری، نتحیّر فی الذات الإلهیه المقدسه؛ إذ تحصل الحیره فی شیء یتضح لنا من جهات، ویبهم علینا من جهات أخری؛ أی لا نکون جهلاء بکافه أبعاد الشیء ولا علماء بها تماماً. فالتدبّر والتأمّل الأکثر فی ظواهر الکون، لا یقلل من هذا التحیر، بل یزید علیه أکثر من ذی قبل؛ حیث ندرک بإمعان النظر فی المصنوعات، أنّ الصانع یستحیل أن یکون نظیراً وشبیهاً لها. فالمصنوع، له لون وتحیّز وکمیّه وکیفیّه و...، بید أنّ الصانع ینزَّه عن الاتصاف بهذه الصفات. والخلاصه فإنّ الله لا یشبه المخلوقات فی شیء من الصفات، وإذا اتصف بصفات المخلوقات، فإنّ الخالق یصیر مخلوقاً أیضاً.

فالله منزّه عن کافّه صفات المخلوقات التی یعرفها الإنسان، وهناک تباین بین الخالق والمخلوق فی الذات والصفات. یقول الإمام الرضا(علیه السلام):

فکلّ ما فی الخَلق لا یُوجد فی خالقه، وکلّ ما یمکن فیه، یمتنع من صانعه. (1)

کما روی عن الإمام علی(علیه السلام) أنه قال:

مُباین لجمیع ما أحدث فی الصفات، (2)

ویقول الإمام محمد الباقر(علیه السلام) أیضاً:

وهو خلاف ما یُعقَل (3)

وکذلک یقول:

إنما یُعقل ما کان لصفه المخلوق، ولیس الله کذلک. (4)

1- (1) . توحید الصدوق: 40.
2- (2) . المصدر: 69.
3- (3) . اصول الکافی: 82/1.
4- (4) . المصدر: 108.

فهذه النقاط أعلاه، هی ما یصطلح علیه فی الروایات الوارده عن المعصومین(علیه السلام) ب-«الإخراج عن الحدّین»، (1) والمقصود منها، هو إخراج الله تعالی عن النفی والتشبیه. الإخراج الذی ینتهی إلیه الطریق العقلی، وتتجلّی إحدی نتائجه فی التحیّر فی الذات الإلهیه، والشعور بالحاجه إلی معرفه الخالق القلبیه بشکل مباشره وسنشرح هذا النوع من المعرفه فی المباحث اللاحقه، وتحدیداً فی بحث المعرفه الفطریه.

ملخص ما سبق

1. تعددت الطرق إلی معرفه الله، وأشیر إلی بعضها فی القرآن الکریم والروایات الشریفه.

2. المصادر المعرفیه التی تهدی الإنسان إلی الطریق، هی عباره عن: العقل والقلب (الفطره)، وعلی هذا الأساس یمکن تقسیم طرق معرفه الله إلی قسمین: الطرق العقلیه، والطرق القلبیه (الفطریه).

3. أوّل دلیل عقلی - فی فرض عدم أی دلیل آخر - یثبت الإیمان بالله، یسمی بالاحتیاط العقلی أو برهان الرهان.

4. بناءاً علی دلیل الاحتیاط العقلی، یحکم العقل بأنّ الإنسان یجب أن یؤمن بالله؛ وذلک لأنّه لو لم یکن موجوداً لا یضرّه إیمانه وأعماله العبادیه ضرراً کبیراً. وإن کان الله موجوداً، فکفره وإنکاره یجرّانه إلی الخسران الدائم والشقاوه الأبدیه.

5. تتم دراسه البراهین العقلیه علی وجود الله فی مجموعتین: الأولی: السیر الأنفسی، والثانیه: السیر الآفاقی.

1- (1) . راجع: المصدر: 82، 84 و 85.

6. فی السیر الأنفسی، یدرک الإنسان وجود الله سبحانه من خلال التأمل فی الآیات الکامنه التی یشاهدها فی نفسه.

7. فی السیر الآفاقی، یثبت الإنسان وجود الله سبحانه، وذلک عبر إمعان النظر فی الآفاق والمخلوقات وملاحظه ما یحیط به فی هذا الکون.

بما أنّ السیر الأنفسی هو مقدمه لأثبات وجود الله، وعلم الإنسان بنفسه علم حضوری، فهو أقوی وأکثر تأثیراً من السیر الآفاقی.

ص:56

الأسئله والبحوث

1. على أساس المصادر المعرفيه للإنسان، ماهى أقسام طرق معرفه الله ؟

2. ما هو الفارق بين العقل الفطرى، والعقل الرياضى، والمنطقى والفلسفى؟

3. اشرح دليل الاحتياط العقلى.

4. ما هى الفروق بين السير الأنفسى والسير الآفاقى؟

5. اشرح برهان الحدوث.

6. كيف يمكن اعتبار نظم الظواهر كدليل على وجود الله؟

7. اكتب مناظره افتراضيه بين مؤمن وكافر، بحيث يرشد المؤمن، فى نهايه المطاف، الكافر للحق، وذلك على أساس إقامه أحد الأدله العقليه على وجود الله.

8. راجع المكتبه وابحث عن خمسه كتب تتضمّن إثبات وجود الله سبحانه، واذكر أسماءها.

ص:57

4- طرق معرفه الله (2)

اشاره

أهداف الدرس

التعرّف على:

1. ضروره المعرفه الفطريه لله تعالى؛

2. معنى الفطره فى القرآن والروايات؛

3. المعرفه الفطريه والمعرفه القلبيه هما على السواء.

نظره خاطفه إلى المباحث السابقه

قدّمنا فى الدروس الماضيه طرق معرفه الله ، وذكرنا أنّ طرق إثبات وجود الله بإمكانها أن تنقسم إلى قسمين وهما: الطرق العقليه، والطرق القلبيه.

والطرق العقليه بدورها تتحقق بطريقتين: السير الآفاقى والسير الأنفسى.

نبدأ فى السير الأنفسى من أنفسنا وننتهى إلى إثبات وجود الله، فى حين أنّنا فى السير الآفاقى نستدل على وجود الله بالمخلوقات الأخرى، حيث كلّ مخلوق يحمل بذاته أبلغ الأدله على وجود الله (سبحانه)؛ وعليه سوف نبرهن فى القسمين المذكورين بالمخلوق على الخالق، أو بالفعل الإلهى على الفاعل، أو بالمعلول على العله.

ونستعرض فى هذا الدرس، المباحث المتمحوره حول الطرق القلبيه لمعرفه الله.

ص:59

معرفه الله الفطريه والقلبيه (1)

الفرق بين المعرفه العقليه والمعرفه القلبيه

إنّ المعارف العقليه دائماً على نحو يثبت بها وجود الذات الإلهيه بصوره عامه، وفى بعض الحالات، إضافه إلى ذلک، تثبت بعض الصفات الإلهيه كالعلم والقدره وغيرها من الصفات أيضاً، إلّا أنّها لا تقام فيها علاقه مباشره مع الله، مثلاً حينما نرى دخاناً من بعيد، نتوصّل به إلى وجود النار. ففى هذا المثال، يكون الدخان وسيله وواسطه لمعرفه النار، رغم أننا لم نر النار عن كثب ومباشرةً. كما يدل بناءٌ مشيَّدٌ على أنّه بحاجه إلى بانٍ، مع أننا لم نر البانى. فعليه، يتم إثبات وجود الله بالعقل ومع الواسطه، إلّا أنّ هناک معرفه تثبت وجود الله دون أيه واسطه وهى المعرفه القلبيه وفيما يلى نتطرق إليها.

عدم جواز تشبيه الله بالمخلوقات

كما تقدم فإنّنا نستدل على وجود الله بالمخلوقات. والسؤال الذى يطرح هنا، هو: هل يمكننا أن نستنتج من مشاهده صفات المخلوقات ومواصفاتها، وجود نفس هذه الصفات والمواصفات لله؟، بمعنى أننا بمشاهده الأبعاد المكانيه الثلاثه للمخلوقات - وهى الطول والعرض والارتفاع- نحكم بأن الله يمتلک هذه المواصفات أيضاً؟ والجواب هو: أنّ العقل يحكم بخلاف هذا الافتراض؛ إذ لو كانت لله صوره وحجم، ولو كان حادثاً، اعتبر مخلوقاً أيضاً، وما استطاع أن يكون خالقاً، لذلک لا يمكن من خلال تشبيه الله بالمخلوقات، استحصال صفات الله ومواصفاته.

روى عن الإمام الرضا(عليه السلام):

فكلُّ ما فى الخلق لا يُوجد فى خالقه، وكلّ ما يمكن فيه، يَمتنع مِن صانعه، (1)

ص:60

1- (1) . توحيد الصدوق: 40.

كما يقول الإمام على(عليه السلام) أيضا:

مُباينٌ لجميع ما أحدث فى الصفات. (1)

تحيُّر العقول فى معرفه الله

رغم أنّ العقل يتمكّن من إثبات الذات الإلهيه وبعض صفاته، كالنظم، والعلم، والقدره، وغيرها من الصفات الأخرى، إلا أنّه يتحيّر فى معرفه الذات الإلهيه، فالعقل يدرک أنّ الله موجود، ولكن فى نفس الوقت، يستحيل أن يتصف بصفات الأجسام كالصوره والحجم والوزن واللون والرائحه وغيرها من الصفات؛ إذ إنّ هذه الصفات تختص بالمخلوقات والله منزّه عن صفات المخلوقات.

ففى هذه الظروف، يتحيّر العقل؛ حيث إنّه يقيم الأدله على وجود الله، ولكن يتحير فى كيفيه معرفه ذاته. فتقع الحيره عندما يعرف الإنسان شيئاً من جانب، وفى الوقت نفسه، يكون جاهلاً به من جانب آخر. فإن لم نعرف أىّ شىءٍ عنه، لم نتحيّر فيه؛ حيث - كما قلنا - إننا لا نعلم شيئاً عنه. وكذلک إذا عرفنا شيئاً بشكل تام فإنّنا لن نتحيّر فيه، بل تأتى الحيره عندما نتمكّن من إثبات وجود شىءٍ ولا نستطيع معرفه المزيد عنه.

ففى مثال النار، حينما نتنبّه إلى وجود النار من خلال رؤيه الدخان، نتحيّر فى النار، ولكن بعد مشاهدتها مباشرةً، تزيل عنا الحيره. كما تذهب هذه الحيره عنّا، عندما نشاهد البنّاء الذى أشاد البناء، فماذا علينا أن نفعل من أجل إزاله الحيره عنا فى المقام؟

والجواب: هو أنّ الطريق الوحيد لإزاله الحيره فى معرفه الله، يتلخّص فى معرفه الله مباشرةً ودون أيه واسطه. يجب أن نطلب من الله أن يعرّفنا نفسه. كما روى عن الأئمه المعصومين فى مختلف الأدعيه: «اللهمّ عرّفنى نفسک».

1- (1) . المصدر: 69.

فالإنسان یدرک وجود الله بالمعرفه العقلیه، ولکن یرید أن یدرکه مباشره. ولا یمکن تحقق هذا الشهود والمعرفه إلا بالقلب والذی یعبّر عنه بالمعرفه القلبیه أو الفطریه.

وقد تقدّم فی مبحث المعرفه العقلیه أنّ الإنسان یستدلّ من خلال المخلوقات علی وجود الله. والآن نتحدّث عن معرفه یتجلّی الله بها لقلب الإنسان وروحه ولا تلعب الاستدلالات العقلیه والاستدلال بالمخلوقات دوراً فی حصول هذه المعرفه. ویُطلق فی الآیات القرآنیه والروایات الشریفه، مصطلحات «المعرفه القلبیه أو المعرفه الفطریه أو الشهود القلبی أو الفطری»، علی هذه المعرفه. روی أن رجلا جاء إلی أمیرالمؤمنین، فقال:

یا أمیرالمؤمنین هل رأیت ربَّکَ حین عبدتَه؟»، فأجابه الإمام(علیه السلام): «ما کنتُ أعبدُ ربّاً لم أرَه،

وفی الأجابه عن هذا السؤال وهو کیف رأیتَه؟»، یقول الإمام(علیه السلام):

لا تُدرکه العیون فی مشاهده الأبصار ولکن رأتْه القلوب بحقائق الإیمان. (1)

رؤیه الله (تعالی)

یتمّ التعبیر عن المعرفه القلبیه بالرؤیه؛ حیث إنّ المعرفه القلبیه تتحقق مباشرةً ودون أیه واسطه، وتحصل المعرفه فی الرؤیه، مباشرةً ودون أیه واسطه أیضاً، کما یمکن المعرفه بوجود النار مباشرةً من خلال مشاهدتها المباشره. طبعاً یجب الانتباه إلی أنّه یستحیل رؤیه الله بالبصر؛ حیث إنّها یلزم منها الجسمیه والتحیّز والصوره، وهذا ممتنع فی حقّ الله تعالی. یقول الإمام محمد الباقر(علیه السلام): «فَطَرَهم علی معرفته أنّه ربّهم»، (2) وکذلک یقول الإمام الحسین(علیه السلام) فی دعاء عرفه: «أوجبْتَ علیَّ حُجَّتک بأن ألهَمْتَنی معرفتک». (3)

1- (1) . اصول الکافی: 98/1؛راجع: نهج البلاغه، الخطبه 179.
2- (2) . المحاسن: 241/1.
3- (3) . إقبال الأعمال: 340.

قبلّ کلّ شیءٍ یجب أن نعلم السبب فی تسمیه هذه المعرفه (القلبیه) بالمعرفه الفطریه. لقد جاء فی القرآن الکریم: فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنِیفاً فِطْرَتَ اللّهِ الَّتِی فَطَرَ النّاسَ عَلَیْها لا تَبْدِیلَ لِخَلْقِ اللّهِ ذلِکَ الدِّینُ الْقَیِّمُ.... 1

فتدعو هذه الآیه المبارکه الناس إلی الدین الحنیف، وتعتبره «فطره الله»، وتبیّن بأنّ الإنسان خُلق علی هذه الفطره وأنّها لا تتبدّل ولا تتغیّر، وأنّ الدین الصحیح والذی لا عوج فیه، هو الدین الفطری.

«الحنف» یعنی: المیل إلی جهه، و«الحنیف» یعنی «الطریق المستقیم» ویطلق علی الذی یمیل عن الباطل إلی الدین الحق.

و «الفطر» لغهً: أول الشیء وبدایته، ولذلک استعمل بمعنی «الخَلْق»؛ حیث إنّ خلق شیءٍ یعنی: إیجاده وبدایه وجوده وتحقیقه.

یقول ابن عباس: «کنت لا أدری ما « ...فاطِرِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ... »، (1) حتی أتانی أعرابیان یختصمان فی بئر ، فقال أحدهما لصاحبه: «أنا فطرتها، أنا بدأتها». (2) فعلیه، یعنی «الفطر» الابتداء والاختراع، و«الفطره» تُطلق علی حاله من الابتداء. وبما أنّ معرفه الإنسان القلبیه والمعرفه التی وهبها الله للإنسان، هی المعرفه الابتدائیه التی یعرف الله بها، وتکون مع الإنسان منذ ولادته وقبل اکتساب أیه معرفه أخری، فإنّه یُطلق علیها «المعرفه الفطریه». وفی الحقیقه فإنّ الله خلق الإنسان علی نحو یعرف الله قلباً وجعل فی نفسه معرفه کامنه لله. والمعرفه الفطریه، هی مبدأ تنطلق منه معارف الإنسان القلبیه لله. لقد فُسّرت «الحنیفیه» فی

1- (2) . فاطر: 1.
2- (3) . راجع: معجم مقاییس اللغه: 510/4؛ النهایه: 456/3؛لسان العرب: 56/5.

الروایات الشریفه، بالفطره والمعرفه الفطریه لله، حیث روی:

ما الحنیفیه؟ قال: هی الفطره التی فَطَرَ الناسَ علیها، فطر الله الخلقَ علی معرفته. (1)

سأل زراره، الإمام جعفر الصادق(علیه السلام) عن تفسیر الآیه المبارکه فِطْرَتَ اللّهِ الَّتِی فَطَرَ النّاسَ عَلَیْها. فأجابه الإمام:

فَطَرَهم علی التوحید عند المیثاق علی معرفه أنّه ربّهم. (2)

وکذلک یقول الإمام محمد الباقر(علیه السلام) فی تفسیر آیه الفطره:

فَطَرَهم علی أنّه ربَّهم، ولولا ذلک لم یَعلموا، إذا سُئِلوا مَن ربَّهم ولا مَن رازقَهم. (3)

وإحدی النقاط التی تستفاد من هذه الروایه الشریفه، هی أنّ المعرفه المعطاه للإنسان فی بدء خلقه، لیست المعرفه العقلیه؛ إذ إنّ الإنسان یحصل علی المعرفه العقلیه من خلال التفکیر والسیر الآفاقی والأنفسی. بل هی المعرفه الفطریه التی وهبها الله للإنسان. وتصرّح هذه الروایه بأنّه لولا هذه المعرفه المعطاه، لم یستطع الإنسان معرفه ربّه. وطبعاً لا تنفی هذه الروایه، إثبات الذات الإلهیه، بل هی تقول: إنّ الإنسان دون المعرفه الفطریه وإن کان یشعر بالحاجه والفقر إلی غیره وهو یثبت أصل وجود الله تعالی، إلّا أنّه لا یعرف من هو ربّه ولیس له معرفه شهودیه ومباشره به.

فیطلق علی هذه المعرفه «المعرفه الفطریه»؛ لأنّ الله تعالی أودع هذه المعرفه فی نفس الإنسان وروحه، عندما کان فی العالم الذی سبق عالم الدنیا ویعرف بعالم الذر، واختلطت خلقتنا الأولی بهذه المعرفه؛ حیث إن «فَطَر» یعنی الخلقه الأولی.

1- (1) . المحاسن: 241/1.
2- (2) . توحید الصدوق: 330.
3- (3) . المحاسن:241/1.

معرفه الله القلبیه

لا یراد بالقلب فی مصطلح «معرفه الله القلبیه» هو القلب المادی وتلک القطعه اللحمیه التی تقع فی الجانب الأیسر من الصدر، بل المقصود به الروح الطاهره الإنسانیه والسالمه من کلّ دنس.

تقع المعرفه القلبیه فی مقابل المعرفه العقلیه. فالانسان فی المعرفه العقلیه یستدلّ بمعونه عقله علی وجود الخالق، بینما فی المعرفه القلبیه، تحصل الروح - دون وساطه العقل والمخلوقات - علی درجه من معرفه الله. وبعباره أخری، یُقصد بالمعرفه القلبیه، معرفه تدرک موجوداً دون أی نشاط فکری (لا یحتاج إلی البرهنه علیه) ویحصل لها الکشف بالعلم الحضوری. ولا یرید الإمام علی(علیه السلام) بقوله «رأتْه القلوبُ...»، هو أن وجود الخالق یَثبت بالتأمل فی المخلوقات وإقامه الاستدلال، بل یقصد به أنّ شهود الله یحصل بالقلب والروح. فعلیه، یظهر الفارق بین المعرفه العقلیه والمعرفه القلبیه فی أنّ الأخیره تتحقق من دون توسط التفکیر والاستدلال بالمخلوقات. والفارق الآخر هو أن العقل رغم أنّه یثبت خالق الکون، إلّا أنّه لا یتمکّن من رؤیه الخالق مباشرةً؛ فی حین أنّ الله یُری وتُشاهد الذات الإلهیه نفسها فی المعرفه القلبیه، و«أراهُم نفسَه» ولیس أراهم آیاته، علی حدّ تعبیر الإمام محمد الباقر(علیه السلام). وأمّا فی المعرفه القلبیه، فالعقل یلزم العاقل، الإیمان بخالق الآیات وصانعها. ویتضح من هذه النقاط، أفضلیه المعرفه القلبیه علی المعرفه العقلیه.

المعرفه الفطریه مِن صنع الله

تُعدّ فی بعض الآیات القرآنیه والروایات الشریفه، الهدایهُ ومعرفهُ الله من أفعال الله ومصنوعاته؛ فعلی سبیل المثال، لقد جاء فی القرآن الکریم: إِنَّکَ لا تَهْدِی مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لکِنَّ اللّهَ یَهْدِی مَنْ یَشاءُ... ، (1) وروی عن الإمام جعفر الصادق(علیه السلام):

1- (1) . القصص: 56.

ليس لله على خلقه أن يَعرِفوا، وللخلق على الله أن يُعرّفهم، ولله على الخلق إذا عرَّفهم أن يَقبلوا. (1)

لما سُئل أميرالمؤمنين(عليه السلام) «بمَ عرفتَ ربَّک؟»، أجاب الإمام(عليه السلام): «بما عرَّفنى نفسَه».

فليست هذه بالمعرفه العقليه, كما أسلفنا القول عنه في المباحث الماضيه، إذ لو كانت المعرفه العقليه، لأجاب الإمام: «لقد توصلّت إلى الله بالتدبّر فى السماوات والأرض وبالسير الآفاقى والأنفسى». فمراد الإمام على(عليه السلام) بهذا الكلام، هو المعرفه القلبيه والمباشره - من دون أى توسط-، ولذلک قال(عليه السلام): «بما عرَّفنى نفسَه»، أى عرفت الله بتلک المعرفه حيث أظهر نفسه لى، وما توصّلت إلى معرفته بالتفكير العقلى. ذكرنا فى المباحث السابقه وعند البحث عن «التعارض الظاهرى»، تلاؤم هذه الآيات والروايات مع المعرفه العقليه، وأما المفهوم الدقيق لهذه الآيات القرآنيه والروايات الشريفه، فهو معرفه الله القلبيه والفطريه. وفى هذه المعرفه يعرّف الله نفسَه - مباشرةً ومن دون أى توسط - لنفوس البشر وقلوبهم.والقلوب إنّما هى أوعيه المعرفه وظروفها، وليست خالقه المعرفه. فما يحدث فى المعرفه القلبيه، هو أنّ الله يبيّن نفسه لقلوب البشر، والإنسان يرى الله بقلبه. ولكن يجب الالتفات إلى هذه النقطه وهى: «ليست الرؤيه بالقلب كالرؤيه بالعين». (2)

ملخص ما سبق

1. تتم الطرق العقليه لإثبات وجود الله سبحانه، غير مباشره ومع الواسطه.

2. تتمثل طريقه معرفه الله مباشرةً فى المعرفه الشهوديه والقلبيه والرجوع المباشر إلى الله.

ص:66

1- (1) . اصول الكافى: 163/1.
2- (2) . توحيد الصدوق: 117.

3. یمکن القول - وفقاً لآیه الفطره - بأن الدین الحنیف والحقیقی هو الفطره الإلهیه والتی خلق الله البشر علی أساسها.

4. تشیر الروایات المرویه عن الأئمه الأطهار(علیهم السلام) إلی أنّ المقصود من الفطره، هو: الدین الحنیف، والتوحید، ومعرفه الله.

5. یُطلق علی المعرفه القلبیه، «المعرفه الفطریه» أیضا. والسبب فی تعلیل هذه التسمیه هو أنّ الإنسان یدرک الله بهذه المعرفه، مباشرةً ومن خلال القلب (الروح والنفس).

6. سبب الحاجه إلی المعرفه الفطریه هو أنّ المعرفه العقلیه لا تتمکّن من تعریف الله للإنسان مباشرةً ومن دون الواسطه، بل تبرهن بأدله علی وجوده سبحانه.

الأسئله والبحوث

1. ما هو الفارق بين المعرفه العقليه والمعرفه القلبيه؟

2. لماذا يتحيّر العقل فی الذات الإلهيه؟

3. لماذا تسمّی المعرفه القلبيه بالمعرفه الفطريه؟

4. اشرح العوامل والحالات - بالتأمل فی حياتک الشخصيه - التی سبّبت تقرّبک وتوجّهک إلی الله، وشعورک بالحضور أمام الله سبحانه.

5. اذكر - من خلال مطالعه حياه العلماء الكبار - بعض الموارد من شهود الله تعالی.

5- طرق معرفه الله (3)

اشاره

أهداف الدرس

التعرّف على:

1. زمان ومكان إعطاء المعرفه القلبيه والفطريه للإنسان؛

2. ميزات المعرفه الفطريه؛

3. طرق تذكّر المعرفه الفطريه.

نظره خاطفه إلى المباحث السابقه

طرحنا بحثاً فی الدرس السابق حول معرفه الله الفطريه وسجّلنا نقاطاً من خلال دراسه معنی الفطره لغهً، وماهی استخدامات هذا المصطلح فی القرآن الكريم والروايات الشريفه؟ منها أنّ المعرفه القلبيه هی المعرفه الوحيده الفطريه وهی - خلافاً للمعارف العقليه - تحصل بالشهود المباشر ودون أیّ واسطهٍ. هذا وأن المعرفه الفطريه من صنع الله، وهبها الله سبحانه للعباد، ومن هنا، لا تؤثر الاستدلالات العقليه فی تحصيلها.

معرفه الله الفطريه والقلبيه (2)

موقف ومكان إعطاء المعرفه القلبيه والفطريه

من الأسئله المهمه التی تُطرح حول المعرفه الفطريه، هو أنّ الإنسان - للمره

ص:69

الأولی - کیف ومتی وأین حصل علی هذه المعرفه؟ طبعاً وإن لم نستطع الإجابه علی هذا السؤال، إلا أنّه لا یتزعزع وجود هذه المعرفه ولا نستطیع أن ننفی أساسها؛ حیث إنّها معرفه وجدانیه وشهودیه، والمهمّ هو أنّها تذکّر الإنسان بالله. والأسئله حول مکان منح هذه المعرفه، تندرج فی الدرجه الثانیه من الأهمیه. ومع هذا، فهناک کثیر من الآیات القرآنیه والروایات الشریفه نتناول هذه الأسئله ونشیر تحدیداً إلی مکان منح المعرفه الفطریه. یقول القرآن الکریم فی هذا الصدد: وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلی أَنْفُسِهِمْ أَ لَسْتُ بِرَبِّکُمْ قالُوا بَلی شَهِدْنا أَنْ تَقُولُوا یَوْمَ الْقِیامَهِ إِنّا کُنّا عَنْ هذا غافِلِینَ. 1

تتطرق هذه الآیه المبارکه إلی مرحله من مراحل خلق البشر، وهی المرحله التی أخذ الله من بنی آدم الإقرار بربوبیته والشهاده بها، وتمّ أخذ هذا الإقرار، لئلا یستطیع الکفار والمشرکون أن یحتجّوا بأننا کنا غافلین عن الله، أو لأنّ آبائنا کانوا مشرکین، فأصبحنا علی منهجهم مشرکین أیضاً.

ویستفاد من هذه الآیه الشریفه، أنّ الله تعالی جمع بنی آدم فی مرحله خاصّه، ووهب معرفته لهم وأخذ من الجمیع الإقرار بربوبیته، والبشر بدورهم اعترفوا بالربوبیه الإلهیه. وتُعدّ هذه المعرفه والإقرار حجّه بالفعل علی کافه البشر، وتتضح هذه الحجّه علی نحو لا تتمکن الظروف العائلیه والبیئه الاجتماعیه المحاطه بالکفر، من إزالتها تماماً، لذلک، فإنّ الله یحتجّ یوم القیامه علی المشرکین والکفار بها، ولا یقبل ذریعه غفلتهم أو شرک آباءهم. (1)

فإذا أضفنا هذه الآیه إلی آیه الفطره - التی سبق ذکرها - نستنتج أنّ تلک الفطره، هی معرفه الله؛ حیث - وفقاً لآیه الفطره - إنّ الله تعالی أودع معرفته فی قراره النفس

1- (2) . راجع: خدا از دیدگاه قرآن (الله من منظور القرآن الکریم): 47.

الإنسانیه وخلق الإنسان علی هذه المعرفه، فهو مفطور علی معرفه الله. من هنا، یمکن القول بأنّ هذه المعرفه القلبیه التی تحققت فی عالم الذر، هی المعرفه الفطریه التی فُطر الإنسان علیها.

یقول زراره:

سألتُ الإمام محمد الباقر(علیه السلام) عن آیه المیثاق»، فأجاب الإمام: «قال: أخرَجَ مِن ظهر آدمَ ذُرِّیَّته إلی یوم القیامه، فخرجوا کالذَّرّ فَعرَّفهم وأراهم نفسَه ولولا ذلک، لم یَعرِف أحدٌ ربَّه. (1)

سبب نسیان عالم الذر

ربّما یطرح هذا السؤال، وهو: «إن کان هناک عالم الذر، فلماذا نسینا هذا العالم ولم نتذکّره؟»

فی البدایه یجب القول بأننا یمکن أن ننسی الأعمال التی فعلناها قبل أسبوع؛ وعلیه، فمن الطبیعی أن ننسی عالماً لا یُعلم متی وقع، وکم سنةً مضت علیه. ولکن الروایات الشریفه تعطی جواباً آخر علی هذا السؤال؛ حیث روی عن الإمام جعفر الصادق (علیه السلام):

ثَبَتت المعرفه فی قلوبهم ونَسَوا الموقف، سیَذکرونه یوماً ما، ولولا ذلک، لم یَدرِ أحدٌ مَن خالقه ولا مَن رازقه. (2)

وکذلک نقل عن الإمام جعفر الصادق(علیه السلام) فی شرح آیه المیثاق:

کان ذلک معاینةَ الله فأنساهم المعاینه وأثبتَ الإقرار فی صدورهم، ولولا ذلک، ما عَرف أحدٌ خالقه ولا رازقه وهو قول الله: وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَیَقُولُنَّ اللّهُ.... 3

1- (1) . اصول الکافی: 13/2.
2- (2) . المحاسن: 241/1.

وفقاً لما جاء فی الآیات القرآنیه فإنّه إذا سُئل الکفار عن خالقهم، فإنّهم یقولون: «الله».

طبعاً یجب أن نلتفت إلی أنّ الکفار ینکرون الله بألسنتهم، ولکن فی نفس الوقت، یؤمنون به فی قراره أنفسهم؛ إذ أودع الله هذه المعرفه حتی فی قلوب الکفار.

هذا وإنّ الروایه وظّفت تعبیر «فأنساهم المعاینه»؛ وهذا التعبیر یرمز إلی أنّ شدّه المعرفه قد زالت؛ بحیث لو کانت تلک الشده باقیهً، لم نستطع أبداً أن نواصل الحیاه فی هذا العالم الدنیوی. فلا یزال أساس المعرفه موجوداً فی قلوبنا ونحن نتذکّرها حتی فی هذا العالم.

مواصفات المعرفه الفطریه

یمکن استنباط نقاط عدیده من آیه المیثاق والروایات الوارده فیها، منها:

1. ترجع خلفیه المعرفه الفطریه والمعرفه القلبیه إلی قبل هذا العالم، حیث رأی بنو آدم الله تعالی بقلوبهم للمرّه الأولی فی عالمٍ سبَقَ هذا العالم المادی.

2. تمّت معرفه الله فی الموقف الأوّل بکلّ وضوح وبمنتهی الشدّه، علی نحو عُبِّرَ التعبیر عنها بالرؤیه والمعاینه.

3. لقد نسی البشر موقف رؤیه الله ومکانها، کما نسوا هذه المعرفه، وأنساهم الله هذه المعرفه، ولکن فی الوقت نفسه، بقی أساس هذه المعرفه والإقرار بالله فی روح الإنسان ونفسه. فالإنسان یتذکّر المعرفه هذه فی هذا العالم الدنیوی، وطبعاً تختلف درجات هذا التذکّر فی الإنسان، بحیث یمکن إدراک المعرفه فی منتهی الوضوح، کما وُفّق الأئمه الأطهار(علیهم السلام) وبعض المؤمنین لإدراک هذه المعرفه. سُئل الإمام جعفر الصادق(علیه السلام) عن الله تعالی:

هل یراه المؤمنون یوم القیامه؟ قال(علیه السلام): نعم، وقد رأوه قبل یوم القیامه، فقیل: متی؟

قال: حين قال لهم أَ لَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالُوا بَلى

،ثمّ سكت ساعهً، ثم قال: وإنّ المؤمنين لَيَرونَه فى الدنيا قبل يوم القيامه ... وليست الرؤيه بالقلب كالرؤيه بالعين. (1)

فعلى الرغم من أنّ البشر نسوا منذ الولاده المعرفه الفطريه والمعاينه، إلا أنّها بقيت فى أرواحهم وأنفسهم، وهى تُعدّ أساس المعارف القلبيه التى تحصل فى هذا العالم المادى. لقد جرت سنه الله أن يذكّر الإنسان بهذه المعرفه مراراً، وأتمم حجته عليه ليس فى مجال العقل فحسب، بل فى مجال القلب أيضاً. فالله يذكّر الإنسان بالمعرفه الفطريه من خلال الطرق المختلفه بما فيها الرزايا والمشاكل.

لاحظنا فى الآيه - محل البحث - أنّ سبب إعطاء المعرفه الفطريه للبشر وأخذ الإقرار منهم، هو عدم تمكينهم من التمسّک بذريعه يوم القيامه فيقولوا: «كنا غافلين عن الله ، وحيث إنّ آباءنا كانوا مشركين، فأصبحنا نحن مشركين أيضاً». وبالتالى فالآيه تبيّن أنّ معرفه الله القلبيه حجّه على الإنسان؛ لذلک لا تؤثر الظروف العائليه والاجتماعيه فى إزاله هذه المعرفه.

4. انّ المعرفه الفطريه والقلبيه عامه، بحيث تشمل كافه البشر. وتتمحور الآيه المذكوره حول بنى آدم ولا يلاحظ فيها أىّ تخصيص، كما تُصرّح الآيه وعديد من الروايات الشريفه بهذه الحقيقه، منها الروايات التى استخدم فيها تعبير: «لولا ذلک لم يَعرف أحدٌ ربّه». وكذلک نقلت روايات عن الرسول الأعظم(صلى الله عليه و آله) تدلّ على فطره الإنسان الإلهيه، وعلى سبيل المثال نذكر إحداها: «كلُّ مولودٍ يُولَد على الفطره» يعنى: المعرفه بأنّ الله (عزّ وجلّ) خالقُه، كذلک قوله وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللّهُ. 2

طرق تذكّر المعرفه الفطريه

لا تُعدّ المعرفه الفطريه والقلبيه كطريق لإثبات وجود الله (تعالى)، وفى الحقيقه

1- (1) . توحيد الصدوق: 117.

نتسامح فی تسمیه هذا الطریق بالدلیل القلبی والفطری علی وجود الله؛ حیث إنّ إثبات وجوده (تعالی) عمل عقلانی ویتحقق بطرق عقلیه. والمنهج الذی یجب أن نسیر علیه هو السعی فی سبیل تجلّی المعرفه الفطریه الکامنه فی قلب الإنسان. بتعبیر أدق: یجب أن نتذکّر مرّه اخری المعرفه التی غفلنا عنها.

ویعتبر القرآن الکریم والروایات الشریفه أنّ المهمّه الرئیسیه للأنبیاء والکتب السماویه هی تذکیر الإنسان بمعرفه الله. یقول الله (تعالی) فی محکم کتابه: فَذَکِّرْ إِنَّما أَنْتَ مُذَکِّرٌ ، (1) ویقول فی وصف القرآن الکریم: ...إِنْ هُوَ إِلاّ ذِکْرٌ وَ قُرْآنٌ مُبِینٌ. 2

ویشرح الإمام علی(علیه السلام) - فی الخطبه الأولی من نهج البلاغه - رساله الأنبیاء کما یلی: فبَعثَ فیهم، رسلَه وواتَرَ إلیهم أنبیاءَه لِیَستأدوهم میثاقَ فِطرَته، ویُذکّروهم مَنسیَّ نعمَته. (2)

ویصف الإمام علی(علیه السلام) معرفه الله بأنّها نعمه منسیّه، ویذکر أنّ الأنبیاء جاءوا لتذکیر العباد بهذه النعمه الإلهیه. فنحن قطعنا میثاقاً وعهداً مع الله تعالی، فیجب أن یذکّرنا أحدٌ بذلک المیثاق، فبُعث الأنبیاء لإنجاز هذه المهمه.

وینقل المؤرخ الشهیر، المسعودی فی کتابه مروج الذهب، خطبه متینه جداً عن أمیرالمؤمنین(علیه السلام). وقد جاء فی هذه الخطبه - ضمن التطرّق إلی عظمه الرسول الأعظم (صلی الله علیه و آله)- بأنّ الرسول کان ینبّه الناس علی العهد والمیثاق الذی اخِذَ منهم فی عالم الذر:

فضّل محمداً(صلی الله علیه و آله) فی ظاهر الفَتَرات، فدعی الناسَ ظاهراً وباطناً، ونَدَبَهم سِرّاً وإعلاناً، واستدعی(صلی الله علیه و آله)، التنبیه علی العهد الذی قدّمه إلی الذَّرِّ قبل النسل. (3)

1- (1) . الغاشیه: 21.
2- (3) . نهج البلاغه: خطبه 1.
3- (4) . بحار الأنوار: 214/54؛ خاتمه مستدرک الوسائل: 121/1.

والآن نستعرض الطرق الأساسیه للتذکّر والتنبّه.

1. الرزایا والمصائب

إحدی الطرق التی یتذکّر الإنسانُ فیها اللهَ (سبحانه)، هی وابتلائه بالمصائب والمشاکل المعقّده، ففی اللحظات التی تُحیط بالإنسان الأخطار والرزایا، تخیبُ ظنونه فی غیر الله، وینقطع أمله عن غیره، ولا یولی اهتماماً بالشؤون الدنیویه والأسباب الظاهریه، ولذلک تزول الحجب المانعه عن المعرفه الفطریه وتتصل القلوب بربّ الأرباب، ویُشرق نور الله فی قلب الإنسان.

جاء رجل إلی الإمام جعفر الصادق(علیه السلام) وقال له:

یابن رسول الله دُلَّنی علی الله ما هو؟ فقد أکثر علیّ المجادلون وحیّرونی». قال(علیه السلام) له: «یا عبد الله هل رکبتَ سفینه قط؟» قال: نعم، قال (علیه السلام): «فهل کُسِرَت بک حیث لا سفینه تنجیک ولا سباحه تغنیک؟» قال: نعم، قال (علیه السلام): «هل تعلّق قلبک هنالک أنّ شیئاً من الأشیاء قادر علی أن یخلّصک من ورطتک؟» قال: «نعم» . قال الإمام الصادق(علیه السلام):

فذلک الشیء هو الله القادر علی الإنجاء حیث لا منجی، وعلی الإغاثه حیث لا مغیث.

کما أشیر فی کثیر من الآیات القرآنیه إلی هذه المسأله، منها:

وإذا مَسَّکم الضُّرُّ فی البحرِ ضلَّ مَن تَدعونَ إلاّ إیاه، فلمّا نجّاکم إلی البرّ أعرضتُم وکان الإنسان کفوراً. (1)

2. التدبّر فی الآیات الإلهیه

ومن الطرق الأُخری للتذکیر بالمعرفه الإلهیه التفکّر فی المخلوقات والتدبّر فی النظم السائد فی عالم الکون، والذی یُعبَّر عنه فی المصطلحات القرآنیه بالآیات

1- (1) . الإسراء: 67؛راجع: العنکبوت: 65 ؛الأنعام: 40؛الزمر: 8 ؛النمل: 62 ؛الروم: 33 ؛النحل: 53.

والعلامات الإلهيه، فهى تذكّر الإنسان بالمعرفه القلبيه، فضلاً عن كونها حججاً عقليةً على وجود الله. وربّما يمكن أن يعترف الإنسان بوجود الله ، من خلال التفكّر فى مخلوقاته، ويتوصل بهذا الطريق إلى المعرفه العقليه لله تعالى، ولكنّه يستطيع أن يجتاز هذه المرحله ويعرف الله بالمعرفه القلبيه أيضاً، بحيث يشعر بالحضور فى محضر الله، ويتوجّه إليه تعالى. ويشعر بانكسار قلبه، ويرافق الخضوع والخشوع هذاالشعور المعنوى، ويكون فى مراحله العاليه مصحوباً بالبكاء والمناجاه والتوسّل والتوجّه إلى الله. فهذه الحاله هى: حاله تذكّر بالله تعالى وتوجّه العبد إليه بالمعرفه القلبيه.

3. العباده

من أهمّ الطرق التى تذكّر الإنسان بالمعرفه القلبيه لله (تعالى)، هى العباده والمناجاه. ويختصّ هذا الطريق بالمؤمنين، ويمكن أن تُنتج العبادهُ أعلى درجات تذكّر المعرفه الفطريه لله سبحانه.

ويكمن الأثر الأهم للعبادات وغايتها العاليه فى التذكير بالله تعالى، كما يصف الله الصلاه بأنّها: ذكر الله، حيث يقول فى محكم كتابه: ...وَ أَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِى. 1 ونقل عن الرسول الأعظم(صلى الله عليه و آله) أيضا:

الصلاةُ مِن شرايع الله، وفيها مرضاةُ الربِّ (عزّ وجلّ)، وهى منهاج الأنبياء، وللمُصلّى حبّ الملائكه وهدىً وإيمانٌ ونورُ المعرفه. (1)

وليس المراد - فى هذه الروايه الشريفه- بنور المعرفه الدليل العقلى على وجود الصانع والخالق، بل المقصود منها، المعرفه القلبيه لله تعالى.

ص:76

1- (2) . الخصال: 522/2.

ویحاول بعض أن یعرّف العبادات بأنّها عدیمه الأهمیه. فهم یقولون: «إنّ المهمّ هو الاعتقاد بالله وتذکّره تعالی ولا یحتاج إلی القیام بالأعمال العبادیه». وطبعاً ینبثق هذا الرأی من سوء الفهم؛ إذ یعتبر الله تعالی أنّ تحصیل المعرفه والتنبّه الحقیقی بها یتحقق من خلال العبادات ویعدّها کوسیله للتذکیر بالله سبحانه. بید أنّ البعض یترکون القیام بالأعمال والعبادات التی أمر الله بها، ویسعون فی ذکر الله من خلال الأعمال التی یرونها صحیحه، وإن تکن هذه الأعمال منهیّه عنها من قِبل الله تعالی. وفی الحقیقه أصیب هؤلاء الأشخاص بنوع من التناقض والتضاد؛ حیث یبحثون عن معرفه الله ورضوانه عبر طریق یرفضه الله وینهی عنه.

4. الدعاء وطلب المعرفه من الله سبحانه

ومن وسائط تحصیل معرفه الله القلبیه، هی طلب المعرفه من الله (سبحانه). وکما أسلفنا القول، فإنّ المعرفه موهبه إلهیه وهبها الله للإنسان، فعلیه، یکون تذکّر هذه المعرفه بید الله أیضاً، ویجب أن ندعو الله أن یعطیها لنا مره اخری ویوجّهنا إلیها ویذکّرنا بها. کما یشاهد فی الأدعیه کثیراً، أنّ الأئمه الأطهار(علیهم السلام) یطلبون من الله أن یهبهم معرفه الله، فعلی سبیل المثال، ورد فی الروایات الشریفه: «اللهم عرِّفنی نفسَک». (1)

ویمکن اندراج طریقه الدعاء تحت الطریقه السابقه (العباده)؛ إذ إنّ الدعاء من أقسام العباده أیضا. روی عن الإمام الرضا(علیه السلام) فی تفسیره للآیه المبارکه

اِهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِیمَ

:«استزادهٌ فی المعرفه بربِّه وبعظمته وکبریائه». (2)

وللمعرفه والهدایه درجات ومراتب أیضاً، وفی الحقیقه نطلب الهدایه

1- (1) . کتاب الغَیبه، الشیخ الطوسی: 333.
2- (2) . بحار الأنوار: 54/82.

والمعرفه الأكثر من الله عبر الدعاء، حيث إنّ الهدايه يجب أن تُعطى للإنسان دائماً، وإذا حُرم منها لحظةً سيقع الإنسان فى دوّامه الضلاله والظُلمه، كمصباح يحتاج للإضاءه إلى اتصاله دائماً بالكهرباء، فإذا انقطع هذا التيار الكهربائى المستمر، ينطفئ المصباح.

5. الالتزام بولايه الأئمه الأطهار وحبّهم(عليهم السلام)

يتمثّل أحد الطرق للتذكير بالمعرفه القلبيه فى الالتزام بولايه أهل البيت والعصمه(عليهم السلام) ومحبّتهم. روى عن الإمام الرضا(عليه السلام) فى هذا الصدد:

مَن سرَّه أن ينظر إلى الله بغير حجاب، وينظر الله إليه بغير حجاب، فليتولّ آلَ محمد وليتبرّأ مِن عدوّهم. (1)

فهم خلفاء الله (تعالى) فى الأرض، ومن هنا لا يمكن تصوّر العداوه لخليفه الله وفى الوقت نفسه، أنّ يعطى الله له معرفته. فهذه ليست من السنن الإلهيه، حيث لا يعطى الله أفضل موهبته المتمثله فى المعرفه القلبيه والشهوديه، للذى يعادى خليفته، بل يهبها للذى يرضى عنه. وطبعاً يجب أن لا ننسى أنّ الله تعالى أعطى شيئاً من المعرفه الشهوديه، حتى للأعداء والكفّار، ليتمّ الحجّه عليهم، ولكن يعطى الدرجات العليا من المعرفه لأحبّائه.

وأشارت الروايات الشريفه والأدعيه الوارده عن الأئمه المعصومين(عليهم السلام)، إلى هذه المسأله؛ فعلى سبيل المثال، جاء فى زياره الجامعه الكبيره: «مَن أراد اللهَ بدأ بكم». (2)

وطبعاً لا يراد بالمعرفه هنا، إثبات وجود الله سبحانه، بل المقصود منها الدرجات

1- (1) . المحاسن: 133/1.
2- (2) . مفاتيح الجنان، زياره الجامعه الكبيره.

العاليه من المعرفه القلبيه، فمن يريدها، يجب عليه أن يتوسل بالأئمه المعصومين(عليهم السلام) إلى الله تعالى ويتولّاهم، لكى يمنّ الله عليه بالمعرفه هذه.

وتختلف معرفه الله الفطريه والقلبيه عن الطرق الأخرى لمعرفه الله (تعالى). ولا يمكن القول بأنّ من اتّصف بذكاء أعلى، يحصل على معرفه أكثر لله، بل يكمن أهمّ طريق لاكتساب معرفه الله ، فى نيل رضوان الله، وهو لا يحصل إلّا بإطاعه الله والعمل بأوامره وولاء الأئمه المعصومين(عليهم السلام)، والدعاء وغيرها من الأعمال التى تؤدّى إلى رضوانه تعالى.

ملخّص ما سبق

1. وفقاً لآيه الميثاق، جمع الله فى موقف خاص، بنى آدم برمّتهم وأعطاهم معرفته، وأخذ من جميعهم الإقرار بربوبيته، وهم شهدوا بربوبيته أيضاً. هذه المعرفه والإقرار حجّه على كافه البشر، وقد بلغت كمال وضوحها، بحيث لا تستطيع الظروف العائليه والبيئه الاجتماعيه المحاطه بالكفر، إزالتها تماماً، وعليه، فإنّ الله يحتجّ يوم القيامه على المشركين والكفار بها، ولا يقبل ذريعه غفلتهم أو شرك آبائهم.

2. تتلخّص أهم ميزات المعرفه الفطريه فيما يلى:

- ترجع خلفيه المعرفه الفطريه والقلبيه إلى ماقبل العالم الدنيوى، والإنسان رأى الله للمره الأولى من خلال القلب، فى عالم سبقَ هذا العام.

- فكانت معرفه الله واضحه تماماً فى الموقف الأول، على نحو عُبّر عنها ب-«الرؤيه والمعاينه».

- قد نسى بنو آدم بمشيئه الله موقفَ رؤيته وشدّه معرفته أيضاً، رغم أنّ أساس المعرفه والإقرار بالله بقى فى أرواحهم وأنفسهم. فالإنسان يتذكّر هذه المعرفه فى هذا العالم المادى ولكن يتم هذا التذكّر، بدرجات مختلفه من حيث الشدّه والضعف حتّى

یصل إلی درجه یمکنه فیها أن یدرک المعرفه بکل وضوح.

ویتمتّع الجمیع بالمعرفه الفطریه والقلبیه وتشمل کافه البشر.

3. إنّ طرق تذکّر المعرفه الفطریه هی ما یلی:

ابتلائه بالمصائب والمشاکل، التدبّر فی الآیات الإلهیه، العباده، الدعاء وطلب المعرفه من الله سبحانه، الالتزام بولایه الأئمه الأطهار(علیهم السلام) ومحبّتهم.

ص:80

الأسئله والبحوث

1. متى كان موقف إعطاء المعرفه القلبيه للإنسان؟

2. لماذا لا نتذكّر هذا الموقف؟

3. ما هى مميزات المعرفه القلبيه التى تُستفاد من آيه الميثاق والروايات الوارده فيها؟

4. ما هى طرق تذكّر المعرفه الفطريه؟

5. أجْرِ تحقيقاً ميدانيّاً وحدّد أكثر طرق تذكّر المعرفه الفطريه، تأثيراً ورواجاً.

6- الأسماء والصفات

اشاره

أهداف الدرس

التعرّف على:

1. معنى الاسم والصفه؛ 2. الصفات الذاتيه والصفات الفعليه؛ 3. الصفات الثبوتيه والصفات السلبيه.

نظره خاطفه إلى المباحث السابقه

تطرّقنا فى الدروس السابقه إلى مصدر، ومواصفات، وموقف المعرفه الفطريه المعطاه، واستنتجنا منها أنّ كافه البشر يتمتّعون بهذه المعرفه، إلّا أنّ الحجب الدنيويه تسبب غفلتهم عنها. من هنا، لا يحتاج الإنسان إلى إقامه البراهين العقليه على وجود الله تعالى، بل يتذكّر اللهَ بعد رفع هذه الحجب الماديه. ومن العوامل التى تؤثّر فى ازدهار هذه المعرفه، وقوع الإنسان فى الحالات الحرجه والصعبه. هذا وإنّ التأمّل فى الآيات الأنفسيه، والعلامات الآفاقيه، والعباده تجعل القلوب تتوجّه إلى هذه المعرفه. ونستعرض فى هذا الدرس، مبحثاً جديداً فى مجال معرفه الله يتعلّق بالأسماء والصفات.

الأسماء والصفات

يمكن تقسيم المباحث المتمحوره حول الأسماء والصفات إلى قسمين:

ص:83

1. المباحث العامه حول أسماء الله تعالى وصفاته، من دون التلميح إلى صفه أو اسم خاص.

2. المباحث المتمحوره حول الأسماء والصفات الخاصه.

ويطرح فى القسم الأول مباحث عامّه كمعنى الاسم والصفه، وتقسيم الصفات الإلهيه، والتشبيه، والتنزيه، وتوقيفيه الأسماء الإلهيه والتى نطلق عليها «المفاهيم العامّه للأسماء والصفات». وندرس فى القسم الثانى، مباحث: كالتوحيد، والعدل، والعلم، والقدره الإلهيه.

المفاهيم العامّه للأسماء والصفات

أولاً: معنى الاسم والصفه

اشاره

معناهما لغةً:

تضاربت آراء اللغويين فى أصل مفرده «اسم». فذهب الكوفيون إلى أنّها مشتقه من «وسم» وتعنى العلامه، ومال اللغويون البصريون إلى أنّ أصلها يرجع إلى «سموّ» وهى تعنى العلوّ والرفعه. وكلٌّ من هاتين الفئتين يستدلّون بأدله على آرائهم، إلّا أنّ كليهما يتّفقان على هذه النقطه وهى أنّ «الاسم» تعنى العلامه. ف-«الاسم» هو كلمه تدلّ على المسمّى، أى تطلق على الإنسان أو الحيوان أو الأشياء، وتكون علامه لها.

ولفظه «الصفه» أصلها «وصف»، ثمّ تحوّلت إلى هذه الصوره. كما أنّ أصل «عدّه»، كان «وعد». وعليه، «الصفه» مصدر تعنى: الوصف والتوصيف. ومع هذا، تستعمل الصفات - فى كثير من المباحث، بما فيها مبحث الأسماء والصفات - فى معنى اسم المصدر.

ص:84

والاسم - فی اللغه العربیه - یدلّ علی المسمّی، والصفه تدلّ علی الموصوف؛ وطبعاً یصدق الاسم علی أیّه علامه، إلّا أنّ الصفه علامه تبیّن حاله خاصّه من حالات الموصوف، لذلک، فالنسبه بین الاسم والصفه، العموم والخصوص المطلق؛ أی یُعتبر کلّ صفه اسماً، ولا یعدّ کل اسم صفهً. وعلی سبیل المثال فإنّ الأعلام والأسماء الخاصّه کزید وبکر، تکون اسماً ولیست صفهً. (1)

معنی الاسم والصفه فی علوم النحو والکلام والعرفان

إنّ الاسم والصفه لهما مصطلحات شتی فی مختلف العلوم، کالنحو والکلام والعرفان. ففی علم النحو، «الاسم» هو کلمه تدلّ علی معنی فی نفسها، دون أن تقترن بزمن خاص. والصفه هی اسم له معنی وصفی ویصف شیئا أو شخصاً معیناً ویکون تابعاً لکلمه أخری فی الجمله. (2) فعلی ذلک، تعدّ الأعلام والمصادر والمصطلحات (کالعلم والقدره) أسماءً لا صفات، فی حین أنّ مشتقات کالعالم والقادر، تکون أسماءً وصفات فی آن واحد. وتسمّی الذات الإلهیه فی العرفان النظری - ملازمهً لصفه معینه فی الأغلب-، وفی مرحله تجلّی الکمالات الذاتیه ب-«الاسم». من هنا، فإنّ مشتقات کالعالم والقادر - وهما عباره عن الذات المتصفه بالعلم والقدره- تعدّ أسماءً، بینما نفس التجلّی والکمال (کالعلم والقدره) - دون أخذ الذات فی الحسبان- تسمّی بالصفات. (3)

ویعتقد الفخر الرازی بأنّ کل ماهیه فی مصطلح المتکلّمین، فی نفسها أو بما أنّها

1- (1) . راجع: الإنصاف: 6-16؛ معجم الفروق اللغویه: 314؛ ومعاجم اللغه.
2- (2) . راجع: شرح الکافیه: 9 و 301.
3- (3) . راجع: شرح فصوص الحکم: 34/1.

توصف بصفه خاصّه، ملفته للنظر. فالقسم الأول - كالسماء والأرض والمرء والجدار - هو اسمٌ. والقسم الثانی - كالخالق والرازق والطويل والقصير - يُعدّ صفةً. (1)

معنى الاسم والصفه فى الروايات

ذكرت للاسم والصفه فى الاصطلاحات المختلفه فروق لم تتطرّق إليها الروايات، فأُطلق الاسم والصفه على نفس الكمالات كالعلم والقدره، وكذلک على الذات المتصفه بالكمالات كالعالم والقادر. وعلى سبيل المثال، يُعدّ «السميع» و«البصير» فى بعض الأحاديث كصفه، (2) وفى بعضها الأخرى كاسم، (3) حتى سمّيت - فى روايه - كلتا كلمتی «العالم» و«العلم»، بالاسم. كما صرّح فی بعض الروايات بوحدانيه الاسم والصفه، واستفيد من كلمه الصفه لتفسير الاسم. روى عن الإمام محمد الباقر(عليه السلام) فی هذا الصدد: «إنّ الأسماء صفاتٌ وَصفَ بها نفسَه». (4)

ولمّا سأل محمدبن سنان الإمام الرضا(عليه السلام) عن «الاسم ما هو؟»، أجاب الإمام: «صفةٌ لِموصوف». (5)

بناءً على ذلک، فكلّ أسماء الله هی صفات، وفی الوقت نفسه فإنّ كلّ صفات الله أسماءٌ أيضاً.

ونستعرض هنا - على أساس المعنى اللغوی للاسم والصفه - هذا الأصل الروائی. وكما تقدّم آنفاً فإنّه يستخدم الاسم والصفه كلاهما بمعنى العلامه والآيه. إلّا أنّ الصفه

1- (1) . شرح أسماء الله الحسنی: 27.
2- (2) . توحيد الصدوق: 146.
3- (3) . المصدر: 187.
4- (4) . اصول الكافی: 88/1.
5- (5) . المصدر: 113.

علامه تبيّن صفةً من صفات الموصوف، فی حين أنّ الاسم من شأنه أن يکون مبيّناً لصفه، أو لا يکون کذلک. ولذلک، فالصفه هی نفس الاسم، إلا أنّها داله علی وصف. وبحسب المعنی اللغوی للاسم والصفه، والمستفاد من روايات الأئمه المعصومين(عليهم السلام) الذين يعرّفون أسماء الله بأنها صفاته تعالی، نستنتج أنّ الأسماء الإلهيه من جنس الصفات، والله ليس له اسم يخلو من صفه. من هنا، ليس لله تعالی اسم علم جامد يشير إلی علامه فقط ولا يدل علی المعنی الوصفی. وبعباره اخری، فإنّ أسماء الله مقيّده، وکونها علامه تعنی أنّ الأسماء تدلّ علی الذات الإلهيه مع صفه خاصّه. وعليه تکون أسماء الله وصفاته بمعنی واحد دائماً.

لفظ الجلاله الله اسم أو صفه؟

الاسم الوحيد بين الأسماء الإلهيه الذی اعتبره البعض أنّه علم، هو لفظ الجلاله «الله»، ولکن فی الوقت نفسه، تمّ تعريف هذا الاسم فی الروايات المتعدده بأنّه مشتق يحمل المعنی الوصفی أيضاً، وذکر له عده جذور. إنّ اشتقاقيه لفظ الجلاله کانت واضحه لدی أصحاب الأئمه المعصومين(عليهم السلام)، لذلک سألوهم عن جذوره بدلاً عن جموده واشتقاقه. وعلی سبيل المثال، فقد بدأ هشام بن الحکم - الذی يُعدّ متکلماً شهيرا- سؤاله من الإمام الصادق(عليه السلام) بالنحو التالی: «الله ممَّ هو مشتقّ؟». (1)

إن أهمّ سؤال يطرح فی هذا الموضوع، هو أنّ لفظ الجلاله «الله»، إن يکن مشتقاً وصفه کسائر الأسماء، فلماذا لا يظهر مثلها فی موضع الصفه، ويُستعمل فقط موصوفاً. وعلی سبيل المثال فنحن نستطيع أن نقول «الله العالِم»، ولا نستطيع قول «العالِم الله». يردّ سيبويه إمام النحاه - الذی ذهب أيضا إلی أنّ لفظ الجلاله مشتق

1- (1) . اصول الکافی: 87/1.

وصفه- على هذا الإشكال ويقول إنّ «الله» مشتق، ولكن بعد دخول الألف واللام على «إله» أو «لاه»، أصبحت كلمه «الله» جاريه مجرى الاسم العلَم، مع أنّه يختلف عن أسماء العلَم؛ لكونه صفه. ولعلّ السبب فى أنّ هذه الكلمه إنّما أصبحت جاريه مجرى العلَم، يعود إلى - وفقاً لقول الإمام على(عليه السلام)- أنّ لفظ الجلاله «الله» هو أهم الأسماء الإلهيه. (1)

لقد ذكرت فى الروايات الشريفه ومعاجم اللغه، جذور متعدده ومعانٍ مختلفه للفظ الجلاله «الله»، ولا يتسع المجال لطرحها، وإنّما نكتفى هنا بذكر روايه عن الإمام على(عليه السلام) الذى أشار فيها إلى معانٍ متعدده للفظ «الله»، حيث روى عنه:

«الله معناهُ المعبود، الذى يَألَه فيه الخلقُ ويُؤلَه إليه، والله هو المستور عن درک الأبصار، المحجوب عن الأوهام والخطرات». (2)

ثانياً: تقسيم الأسماء والصفات الإلهيه

اشاره

ذكرت تقسيمات شتى فى الكتب الكلاميه للصفات الإلهيه، إلّا أنّ هناک تقسيمين أكثر رواجاً من التقسيمات الأخرى، وقد أشارت إليهما الروايات أيضاً:

1. الصفات الذاتيه والصفات الفعليه

إنّ الصفات الذاتيه كعلم الله هى صفات تدلّ على كمال فى الذات الإلهيه. وفي الواقع فإنّ هذا النوع من الصفات يختصّ بالذات الإلهيه ولا ينفکّ عنه أبداً، بمعنى أنّ الله عالم وقادر أزلاً وأبداً. وأما الصفات الفعليه كالرازقيه، فهى تتعلّق بالإراده الإلهيه وتدلّ على صفات فعل يفعلها سبحانه متى شاء بإرادته، وتُنتزع من الفعل وعلاقته بالله

1- (1) . المصدر: 87 و 114.
2- (2) . توحيد الصدوق: 89.

تعالی. ومن هنا، لیست هذه الصفات ملازمه لذاته ولا أزلیه، بل تحدث بحدوث الفعل. لقد أشیر فی الروایات الشریفه إلی هذه التقسیم أیضاً، وعلی سبیل المثال روی أبوبصیر عن الإمام جعفر الصادق(علیه السلام):

سَمِعتُ أبا عبدالله(علیه السلام) یقول: لم یَزل الله (عزّ وجلّ) ربَّنا والعِلم ذاتُه ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصرُ ذاته ولا مُبصِر، والقدره ذاته ولا مقدور. (1)

لقد عُدّ فی هذه الروایه الشریفه، العلم والسمع والبصر والقدره من الصفات الذاتیه والأزلیه لله سبحانه. یسأل أبوبصیر - بعد استماع هذه الروایه - الإمامَ: «لم یزل الله متکلماً؟» (أی هل صفه الکلام لله أزلیه؟)، فأجابه الإمام: «إن الکلام صفه مُحدَثه لیست بأزلیّه کان الله عزّ وجلّ ولا متکلّم». (2)

وعلیه فلیست صفه الکلام لله کصفه علمه؛ إذ إنّه سبحانه عالم أزلاً وأبداً، ولیس هو متکلّماً دائماً، بل یحدث کلامه وهو صفه فعلیه لا ذاتیه.

وتحدّثت بعض الروایات عن مشیئه الله وإرادته وبعض صفاته الفعلیه، فمثلاً یصرّح الإمام الرضا(علیه السلام) بأنّ المشیئه والإراده من الصفات الفعلیه:

المشیئه والإراده من صفات الأفعال، فمَن زَعم أنّ الله تعالی لم یَزل مُریداً شائیاً، فلیس بمُوحِّد. (3)

کما یصرّح الإمام جعفر الصادق(علیه السلام) بأن العلم وبعض الصفات الاُخری هی من الصفات الذاتیه لله تعالی، حیث یقول(علیه السلام):

ربّنا نوریّ الذات، حیّ الذات، عالِم الذات، صمدیّ الذات. (4)

1- (1) . اصول الکافی: 107/1.
2- (2) . المصدر.
3- (3) . توحید الصدوق: 338.
4- (4) . المصدر: 140.

2. الصفات الثبوتيه والصفات السلبيه

إنّ الصفات الثبوتيه تثبت كمالاً لله (عزّ وجل)، بيد أنّ الصفات السلبيه تنفى عن الله تعالى ما لا يليق به من النقائص. فعلى سبيل المثال، تبيّن هذه الآيه المباركه عدداً من الصفات الثبوتيه: هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْ ءٍ عَلِيمٌ. 1

والآيات الشريفات التاليه تتطرّق إلى الصفات السلبيه:

...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْ ءٌ... ، (1)لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ * وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ. 3

وتجدر الإشاره إلى أنّ فى بعض الروايات الوارده، تبيّن الصفات الثبوتيه من خلال الصفات السلبيه، فعلى سبيل المثال:

قولُک: عالِمٌ. إنّما نَفيْتَ بالكلمهِ الجهلَ وجَعلتَ الجهلَ سِواه ... وكذلک سَمّيناه بصيراً لأنّه لا يَخفى عليه ما يُدرَک بالأبصار... . (2)

ولعل استخدام هذا الأسلوب فى البيان يرجع إلى أنّ فيه لا يُطرح تشبيه الخالق بالمخلوق. سنشرح هذه المسأله فى الدرس التالى.

ملخص ما سبق

1. الاسم مشتق من «وسم» بمعنى العلامه أو من «السموّ» بمعنى العلو والارتفاع، ويستخدم كثيراً ما، بما فى ذلک فى مبحث الأسماء والصفات بمعنى اسم المصدر.

2. النسبه بين الاسم والصفه، هى العموم والخصوص المطلق؛ أى تعتبر كلّ صفهٍ اسماً، ولكن ليس كلّ اسم صفةً.

1- (2) . الشورى: 11.
2- (4) . اصول الكافى: 116/1.

3. لم يذكر فی الروایات، أیَّ فرق بین الاسم والصفه، واستخدم فی بعض الأحیان کلّ منهما فی موضع الآخر، وعلیه یمکن القول بأنّ أسماء الله - وفقاً للروایات الشریفه - هی من جنس الصفات ولیس لله تعالی اسم یخلو من الوصف والصفه.

4. إنّ أهم التقسیمات التی ذکرت للأسماء والصفات، فی الکتب الکلامیه، کما یلی: أ). الصفات الذاتیه والصفات الفعلیه؛

ب). الصفات الثبوتیه والصفات السلبیه.

5. أمّا الصفات الذاتیه فیراد بها الصفات اللازمه لذاته تعالی، التی لم یزل ولا یزال متصفاً بها، وهی تبین کمالاً فی الذات الإلهیه. وأمّا الصفات الفعلیه فهی التی تُبیّن فعلاً من أفعال الله تعالی، وتُنتزع - بعد أن یفعل الله تعالی فعلاً - من الفعل وارتباطه بالله تعالی. فهذه الصفات لیست لازمه لذاته تعالی ولا أزلیهً.

6. إنّ الصفات الثبوتیه هی صفات تثبت کمالاً لله تعالی، وفی المقابل تنفی الصفات السلبیه عن الله سبحانه ما لا یلیق به من النقائص.

ص:91

الأسئله والبحوث

1. ماذا يعنى الاسم والصفه فى اللغه؟

2. هل لله اسم يخلو من الوصف أو لا؟ ولماذا؟

3. عرّف الصفات الذاتيه والصفات الفعليه؟

4. اذكر خمس صفات ثبوتيه وخمس صفات سلبيه من القرآن الكريم والروايات الشريفه، مع ذكر الآيه والروايه.

ص:92

7- كيفيه استعمال الأسماء والصفات الإلهيه ودورها

اشاره

أهداف الدرس

التعرّف على: 1. حدّ التعطيل وحدّ التشبيه؛ 2.طريقه الخروج من حدّ التعطيل والتشبيه؛ 3. الوظائف المعرفيه والعمليه للأسماء والصفات.

نظره خاطفه إلى المباحث السابقه

لقد أسلفنا القول فى الدرس السابق بأنّ مباحث الصفات الإلهيه يمكن تقسيمها إلى مجموعتين:

1. المفاهيم العامّه للأسماء والصفات

2. دراسه بعض الأسماء والصفات كالتوحيد والعدل

من المباحث العامه المتعلّقه بالأسماء والصفات، والتى تقدّم ذكرها فى الدرس الماضى، هو مبحث المعنى اللغوى والاصطلاحى للاسم والصفه وانقسام الصفات الإلهيه إلى الصفات الذاتيه والفعليه والثبوتيه والسلبيه. ونستعرض فى هذا الدرس حدود التعطيل والتشبيه والتنزيه والوظائف المعرفيه للأسماء والصفات الإلهيه.

ص:93

التعطيل والتشبيه والتنزيه

الخروج من حدّى التعطيل والتشبيه

إنّ الأصل الأهم فى كيفيه وصف الله وتفسير صفاته، هى إخراجه تعالى من حدّى التعطيل والتشبيه. وقد تمّ التأكيد فى القرآن الكريم على وجود الله سبحانه ومعرفته من جهه، ومن جهه اخرى ينفى القرآن أىّ تشابه بين الله ومخلوقاته. وردّ الأئمه المعصومون(عليهم السلام) فى الأحاديث المتعدده على هذا السؤال وهو «هل الله شىءٌ وهل يمكن أن يُسمّى بشىءٍ؟» بقولهم: «... نعم، يُخرجه من الحدّين: حدّ التعطيل وحدّ التشبيه». (1)

فإذا أخرجنا الله من حدّى التشبيه والتعطيل، يمكن أن نسمى الله شيئاً. ولكن جدير بالذكر أنّ الله ليس كسائر الأشياء؛ كما ورد فى الروايات الشريفه أيضا: «شىءٌ لا كالأشياء».

انقسم الناس فى بعض الروايات من حيث معرفتهم لله والتوحيد إلى ثلاث فئات. روى عن الإمام الرضا(عليه السلام):

للناس فى التوحيد ثلاثه مذاهب: نفى وتشبيه، وإثبات بغير تشبيه، فمذهب النفى لا يجوز ومذهب التشبيه لا يجوز، لأنّ الله تبارك وتعالى لا يُشبهه شىءٌ، والسبيل فى الطريقه الثالثه إثبات بلا تشبيه. (2)

التعطيل الأنطولوجى (الوجودى) والتعطيل الإبستمولوجى (المعرفى)

التعطيل على قسمين: التعطيل الأنطولوجى، وهو إنكار الله ونفيه.

والتعطيل الإبستمولوجى الذى يحكم باستحاله معرفه الله.

1- (1) . اصول الكافى: 82/1 و 85؛توحيد الصدوق: 244.
2- (2) . توحيد الصدوق: 107؛ راجع: اصول الكافى: 100/1.

والقسم الثانی أیضا له حالتان: فالحاله الأولی تذهب إلی استحاله معرفه الله إطلاقاً، مما یؤدّی إلی عدم إثبات الله تعالی، وفی الحاله الثانیه أیضاً یُحکم باستحاله معرفه الله سبحانه بتاتاً، علی الرغم من إثابت وجود الله تعالی.

وعلی أساس الروایتین المنقولتین یُستفاد من «النفی والتشبیه» أو «التعطیل والتشبیه» لتفسیر الحدّین المرفوضین، وقد یستعمل «الإبطال» بدلاً عن «النفی» وهو مرادف للنفی فی المعنی، (1) وکلاهما یدلان علی التعطیل الأنطولوجی، أی نفی وجود الله، فی حین أن کلمه «التعطیل» بإمکانها أن تشمل کافه التعطیل بأنواعها، مع أنّه یُفهم غالباً «التعطیل الأنطولوجی» من هذه الکلمه. والآن نستعرض کیفیه الخروج من حدّی التعطیل والتشبیه.

نفی التعطیل

لاحظنا فی مبحث المعرفه العقلیه والقلبیه أنّ الإنسان یقیم الأدله العقلیه ویستدل من خلال التأمل فی الآیات الآفاقیه والأنفسیه علی وجود الله تعالی. کما یتوصّل عبر التفکیر فی هذه الآیات إلی وجود خالق الإنسان والکون، والنظم السائد فی الأکوان. وفی الحقیقه یجب أن یکون هذا الخالق عالِماً قادراً حیّاً وأن یکون بیده الرزق والرحمه والشفاء وسائر النعم الأُخری. هذا فضلاً عن أنّ الله أعطی لکافه البشر، معرفه عالیه عن نفسه سبحانه، وقد یُعبّر عنها بالرؤیه والمعاینه، ولذلک لا یبقی مجال للتعطیل.

نفی التشبیه

والمراد به توحید الله بتنزیهه تعالی عن مشابهه المخلوقات بأیّ جهه من الجهات. فعلیه، ینبثق نفی التشبیه من التوحید. إنّ المقصود من نفی التشبیه فی مبحث الأسماء

1- (1) . راجع: توحید الصدوق: 81.

والصفات الإلهيه، هو أنّه لا ينبغی إسناد صفات المخلوقات إلی الله، فلا توجد مشابهه بين الخالق والمخلوق فی الصفات أبداً. يقول الله فی الآيه الحاديه عشره من سوره الشوری: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَیْ ءٌ ، كما ورد فی الروايات الشريفه: «مُبايِن لجميع ما أحدَثَ فی الصفات»، (1) وفی روايه أخری: «فكلّ ما فی الخلق لا يوجَد فی خالقه، وكلّ ما يمكن فيه يَمتَنِعُ مِن صانعه». (2) وكذلک: «فمعانی الخلق عنه منفيّه». (3)

وعلی أساس هذه الروايات، فالنسبه بين الخالق والمخلوقات من حيث الصفات، هی نسبه التباين، لذلک، فكلّ صفه توجد فی المخلوقات أو يمكن وجودها فی المخلوقات، لا يمكن تواجدها فی الخالق. فلا يليق بالله تعالی كلّ مفهوم ومدلول ينتزع من المخلوقات. لقد صرّحت بعض الروايات بأنّه ليس هناک صوره ذهنيه تشبه الله تعالی وتنطبق عليه (لا يُشبِهُهُ صَورهٌ) (4) ويجب أن لا يُقاس الله بشیء (لا يُقاسُ بشیء). (5) وعليه فإنّ النقطه المهمه فی معرفه الله وأسمائه وصفاته، هی تنزيهه تعالی عن جميع صفات المخلوقات.

المعنی السلبی للصفات الثبوتيه

إنّ السؤال الرئيسی الذی يطرح فی مبحث الأسماء والصفات الإلهيه، هو: أنّه إذا كان لا يجوز تشبيه صفات الله تعالی بمخلوقاته، فلماذا نسند الصفات المشتركه كالعلم والقدره، والسمع والبصر، إلی الخالق والمخلوق معاً؟. هذه المسأله كانت سؤالاً أساسياً

1- (1) . توحيد الصدوق: 69.
2- (2) . المصدر: 40.
3- (3) . المصدر: 79.
4- (4) . اصول الكافی: 86/1.
5- (5) . المصدر: 78.

يراود أصحاب الأئمه المعصومين(عليهم السلام) الذين كانوا سمعوا كثيراً من الروايات المتمحوره حول نفى التشبيه وبيّنته بأشكال مختلفه.

فقيل فى الرد على هذا السؤال: إنّ هذه الصفات وإن استخدمت ألفاظها للخالق والمخلوق معاً، إلّا أنّ المفهوم الذى يستنبط من علم المخلوق أو قدرته، لا يليق بالله تعالى. فعندما نسمّى الله بالعالِم، لا يعنى أنه يعرف الأشياء بآلات لا يعرفها من قبل، بل لأنّه لا يجهل شيئاً من الأشياء، فنسمّيه عالماً، وكذلک الحال فى الصفات المشترکه الأُخرى. روى عن الإمام الرضا(عليه السلام):

إنّما سُمّى الله عالماً؛ لأنّه لا يجهل شيئاً، فقد جَمَعَ الخالقُ والمخلوقُ اسمَ العِلم واختلف المعنى على ما رأيتَ، وسُمّى ربّنا سميعاً لا بجزء فيه يسمع به الصوت ... ولكنه أخبر أنّه لا يخفى عليه الأصوات، ليس على حدّ ما سُمّينا نحن، فقد جمعنا الاسم بالسميع واختلف المعنى، وهكذا البصر لا بجزءٍ به أبصر... ولكنّ الله بصير لا يجهل شخصاً منظوراً إليه، فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى. (1)

وروى عن الإمام جعفر الصادق(عليه السلام):

إنما سُمّى عليماً لأنّه لا يجهل شيئاً من الأشياء. (2)

وروى أنّه سأل رجلٌ الإمام محمد الباقر(عليه السلام)

كيف سمّينا ربّنا سميعاً؟» فقال(عليه السلام) في جوابه: «لأنّه لا يخفى عليه ما يُدرَک بالأسماع ... وكذلک سمّيناه بصيراً؛ لأنه لا يخفى عليه ما يُدرَک بالأبصار. (3)

وفى الحقيقه، لا يمكن للإنسان إدراک صفات الله الذاتيه، والمخلوق لا يحيط بها علماً؛ إذ هناک تباين بين الخالق والمخلوق، ولذلک لا يستطيع المخلوق أن يدرک ذات

1- (1) . توحيد الصدوق: 188 ؛عيون أخبار الرضا(عليه السلام): 147/1.
2- (2) . بحار الأنوار: 194/3.
3- (3) . اصول الكافى: 117/1.

الخالق. كما روى عن الإمام محمد الباقر(عليه السلام) أنه قال:

إنما يُعقل ما كان بصفه المخلوق وليس الله كذلک. (1)

فعلى ما تقدّم، يتضح دليل الأئمه المعصومين(عليهم السلام) على تبيان الصفات الذاتيه لله تعالى من خلال توضيح الصفات السلبيه. ففى جمله «الله عالم»، إذا أردنا أن نبيّن علم الله عبر المفاهيم المُثبته، سنستفيد طوعاً أو كرهاً من مفاهيم اكتسبناها من خلال مشاهده أنفسنا ومخلوقات أمثالنا، وليس عبر مشاهده الخالق المتعال، وبالتالى سنشبّه الخالق بالمخلوق. وأما إذا وضّحنا ذلک بالصفات السلبيه كنفى الجهل فإننا لا نقع فى التشبيه.

الصفات الفعليه

ما تجدر الإشاره إليه هو أنّ هذه المباحث المطروحه تتمحور حول الصفات الذاتيه ولا ترتبط بالصفات الفعليه؛ إذ إنّ أفعال الله تعالى مخلوقه وبالتالى ليس هناک مشكله لتبيان الصفات الثبوتيه الفعليه. لقد وُصف الله تعالى فى القرآن الكريم كثيراً ، من خلال أفعاله. يقول الإمام على(عليه السلام) فى هذا الصدد:

الذى سُئلت الأنبياء عنه، فلم تَصِفهُ بحدّ ولا ببعض، بل وَصَفتَه بِفِعالِه. (2)

وجدير بالذكر أنّ أفعال الله تعالى تختلف عن أفعال المخلوقات؛ وإن كانت نتيجه أفعال الله - كأفعال المخلوقات - مخلوقه. وقد نهت الروايات العديده عن التفكّر فى ذات الله تعالى ودعت المؤمنين إلى التأمل فى أفعاله سبحانه.

وظائف الأسماء والصفات

اشاره

إن ما تهتمّ به فى المدارس البشريه حول الأسماء والصفات، هو الجانب الذهنى

1- (1) . المصدر: 108.

2- (2) . المصدر: 141.

للصفات الإلهيه وكشف مفاهيم الأسماء الإلهيه عن الذات الإلهيه. ولاحظنا فى المبحث السابق أنّ هذه الرؤيه تنبثق من إحاطه الإنسان علماً بالذات الإلهيه ويلزم منه تشبيه الخالق بالمخلوقات. وأمّا الأسماء والصفات الإلهيه فى الديانات السماويه ولاسيما فى مدرسه أهل البيت(عليهم السلام) فلها دور مهم، حيث تصبّ فى سياق سدّ الاحتياجات المعرفيه والقلبيه والعمليه للإنسان وترقيه حياته الماديه والمعنويه.

ويتلاءم مبحث الأسماء والصفات فى هذه الرؤيه تماماً مع ما تقدّم شرحه فى مبحث معرفه الله.

الوظائف المعرفيه للأسماء والصفات

لقد أسلفنا القول فى مبحث معرفه الله بأنّ الله عرّف نفسه للإنسان، وبالتالى فإنّ كلّ إنسان يملك حصةً من المعرفه القلبيه لله تعالى. ونظراً إلى أنَ كثيراً من البشر يغفلون عن هذه المعرفه، إلّا أنّ سنّه الله جرت على أنّه يذكّر الإنسان بتلك المعرفه. ومن طرق التذكير بالمعرفه القلبيه والتوجّه إلى الله الأسماء الإلهيه. قال الإمام الرضا(عليه السلام) فى الخطبه الشهيره التى ألقاها فى مجلس المأمون - بعد تبيان اصول المعارف التوحيديه - فى توضيح وظائف الأسماء الإلهيه: «فأسمائه تعبير». (1) و«التعبير» - لغةً - يعنى: النفوذ والمضى فى الشىء أو العبور من مكان إلى مكان آخر، (2) والمراد بتعبيريه الأسماء الإلهيه، هو أنّ هذه الأسماء تذكّر الإنسان بالمعرفه القلبيه وبالتالى تهديه إلى المعرفه العاليه بالله تعالى. ويحسن هنا أن نستعرض - قبل أىّ توضيح حول الدور التعبيرى للأسماء والصفات- الرأى المقابل لهذه النظريه والذى يطلق عليه «توصيف الذات».

1- (1) . عيون أخبار الرضا(عليه السلام): 151/1.
2- (2) . معجم مقاييس اللغه: 207/4.

نظريه توصيف الذات

وهى نظريه تفترض بدايةً أنّ الذات الإلهيه مجهوله أو غائبه على حدٍّ تعبير بعض الروايات الشريفه، ثمّ يسعى العقل البشرى عن طريق بناء المفاهيم الذهنيه فى الكشف عن الذات الإلهيه. وعليه فإنّ المراد بالتوصيف هنا، لا يشمل كافّه أقسام التوصيف، بل يقصد به الكشف عن الذات المجهوله والغائبه بالمفاهيم الذهنيه للصفات. فعلى سبيل المثال، حينما نقول فى تعريف شخص مجهول الحال: «هو يدرس فى المدرسه أو الجامعه الفلانيه»، «هو رجل عالم وقادر»، «هو حساس وعصبى المزاج»، «هو رجل طويل القامه وأسمر» وغيرها من الصفات الأخرى، نعرّف الشخص المجهول إلى المخاطب عن طريق تصوير المفاهيم المذكوره للمخاطب وعبر تزويده بالمعلومات المقدَّمه وتقديم مفاهيمها لذهن المخاطب. ويطلق على هذا النوع من التعريف، «التعريف التوصيفى»، وعلى النظريه التى تعتقد بهذا المنهج لتعريف الله تعالى، نظريه «التوصيف الذاتى». وتتمتع هذه النظريه بميزتين:

الأولى: أنّ الذات الموصوفه، مجهوله قبل وصفها؛

الثانيه: أنّ الذات المجهوله، يُكشَف عنها بالمفاهيم الذهنيه للصفات.

ومن لوازم هذه النظريه هى أنّه كلّما تتشكّل مفاهيم أكثر لله تعالى فى الذهن، تُعرَف الذات الإلهيه أحسن. وعليه فكلّ شخص يكون أقوى فى تصوير المفاهيم الذهنيه، سيصل إلى درجات أعلى من المعرفه الإلهيه.

نظريه التعبير والتذكير

اشاره

لقد طرح الأئمه المعصومون(عليهم السلام) نظريه تعبيريه وتذكيريه الأسماء والصفات، فى مقابل النظريه الآنفه الذكر. يقول هذا الرأى إنّ الذات الإلهيه كانت معلومه أو حاضره - على حدّ تعبير بعض الروايات الشريفه- قبل استخدامها للأسماء والصفات؛ حيث إنّ

الله تعالی عرّف نفسه لجمیع البشر، وإنّما تجعل هذه الأسماءُ والصفاتُ الإنسانَ یعبر ویتوجّه إلی الذات الإلهیه، وتذکّره بالمعرفه القلبیه؛ وبعباره أخری، تقوم الأسماء الإلهیه بتذکیر الإنسان بالله المعروف والمعلوم ولا تعرّف إلهاً مجهولاً وغیر معروف. فعلی سبیل المثال، لنفترض أنّ المخاطلب کان قد تعرّف علی شخص سابقاً، والآن لا یتذکّره تماماً، ونحن نذکّره فنقول: «إننا کنّا زملاء فی المدرسه الفلانیه»، «إنّه کان حساساً وعصبی المزاج»، «کان طویل القامه وأسمر» ویتمتّع بصفات أخری کذلک، فبعد هذه الجمل، یقول المخاطب: «الآن تذکّرت مَنْ قصدتَه». تختلف هذه الحاله تماماً عن حاله المخاطب فی المثال السابق، حیث فی المثال السابق تتمتع مفاهیم الجمل بالموضوعیه والمحوریه، وأدّت هذه المفاهیم إلی تعرّفنا علی شخصٍ، وکوّنت معرفتنا له، فی حین أنّه فی المثال الأخیر، لیس للجملِ ومفاهیمها أیّ موضوعیه، وإنّما الهدف هو التذکیر بالمعرفه المحصّله سابقاً؛ فعلیه، نستنتج أنّ الأسماء والصفات إنّما تشیران إلی الذات الإلهیه المعروفه وترشدنا إلیها ولا تتمتعان بالموضوعیه.

إنّ للأسماء والصفات وظائف معرفیه عقلیه أیضاً والتی تقدّم ذکرها فی مستهلّ هذا الدرس تحت عنوان «المعنی السلبی للصفات الثبوتیه».

وما ذکرناه حتی الآن، تمحور حول الدور المعرفی للأسماء والصفات وکیفیه دلالتهما علی الذات الإلهیه المقدّسه، ولکنّ للأسماء الإلهیه وظائف اخری تظهر من خلالها الفروق بین وجهه النظر الدینیه حول الأسماء والصفات، والآراء البشریه، أکثر من قبل.

الفوائد العملیه للأسماء والصفات

یبیّن القرآن الکریم أنّ الغایه من خلق الإنسان هی عباده الله (عزّ وجلّ) والارتباط به. فالذی آمن بالله، یحتاج إلی وسائط لیتکلّم معه ویتضرّع إلیه ویبرز له أسراره وما

خفی فی قلبه من المصاعب والآلام، ویستنجد بالله من خلال البوح بمشاکله، ویعظّمه بشکر نعمائه ویعبده. فمن وظائف الأسماء الإلهیه سدّ مثل هذه الاحتیاجات. یقول الإمام محمد الباقر(علیه السلام) عن مکانه الأسماء الإلهیه وحکمه وضعها:

کان اللهُ ولا خلقٌ، ثمّ خلقها [الأسماء] وسیلةً بینه وبین خلقه، یتضرّعون بها إلیه ویعبدونه وهی ذکرُه. (1)

فتعتبر الأسماء وسیلةً لبناء العلاقه بین الخالق والمخلوق، واستخدام عباد الله لهذه الأسماء الحسنی، یذکّرهم بالله تعالی فیعبدونه بها ویطلبون حوائجهم منه.

وجاء فی روایه عن الإمام الرضا(علیه السلام):

...فلیس یحتاج أن یسمّی نفسه، ولکنّه اختار لنفسه أسماء لغیره یدعوه بها؛ لأنّه إذا لم یُدعَ باسمه لم یُعرَف. (2)

وبناءً علی هذه الروایه الشریفه، لا یحتاج الله تعالی إلی تسمیه نفسه، وإنّما اختار لنفسه أسماءً لیستفید البشر منها، لتکون وسیله لعبودیه الله والطلب منه، وواسطةً لمعرفه الله. ولقد أسلفنا القول فی مبحث المعرفه القلبیه بأنّ عباده الله تُعدّ من أهم الطرق للتذکیر بالمعرفه القلبیه. ولکن فی الوقت نفسه، تتحقق عباده الله - التی یشکّل الدعاء جزءاً منها - عن طریق استخدام الأسماء والصفات الإلهیه. ومن هنا فإنّ توظیف الأسماء والصفات الإلهیه فی العباده، هو من طرق تذکّر معرفه الله.

وعلیه فإنّ الأسماء والصفات الإلهیه تلعب دوراً ممیزاً فی المعتقدات والأعمال وکذلک فی معرفه الله وعبادته والتضرع إلیه. إنّ تکرار الأسماء والصفات الإلهیه فی القرآن الکریم والروایات الشریفه والأدعیه وعدّ الفضائل العظیمه والثواب الکثیر للأذکار والعنایه بها، کلّها ترمز إلی هذا الدور الشامل والمهم للأسماء والصفات

1- (1) . اصول الکافی: 116/1.
2- (2) . المصدر: 113.

الإلهيه. ولقد أشارت الأحاديث المتعدده إلى أنّ «لله تعالى تسعه وتسعين اسماً، من أحصاها دخل الجنه». (1)

ملخص ما سبق

1. إنّ أهم أصل فى كيفيه وصف الله وتفسير صفاته، هو إخراجه سبحانه عن حدّى التعطيل والتشبيه.

2. التعطيل على قسمين: الأول هو التعطيل الأنطولوجى وهو يعنى نفى وجود الله؛ والثانى هو التعطيل الإبستمولوجى الذى يحكم باستحاله معرفه الله تعالى.

3. يستدلّ الإنسان على وجود الله بالاستدلالات العقليه ومن خلال التفكّر والتأمّل فى الآيات الآفاقيه والأنفسيه وبالتالى يدرک بعض صفاته. هذا وإنّ الله تعالى منح البشر بأجمعهم معرفه نفسه، معرفه ممتازه وعاليه، وقد يعبّر عنها بالرؤيه والمعاينه، من هنا، لا يبقى مجال للتعطيل أبداً.

4. إنّ المراد بنفى التشبيه، هو أن نوحّد الله بعدم تشبيهه بمخلوقاته وننزّهه عن التشبيه. فعليه، ينبثق نفى التشبيه من التوحيد.

5. السبب فى أنّ الأئمه المعصومين(عليهم السلام) بيّنوا الصفات الذاتيه لله تعالى من خلال الصفات السلبيه، يكمن فى أننا إذا أردنا توضيح العلم الإلهى بالمفاهيم المُثبته، سنستفيد طوعاً أو كرهاً من المفاهيم التى حصلنا عليها عبر مشاهده أنفسنا والمخلوقات أمثالنا، وليس مشاهده الخالق المتعال، وبالتالى نشبّه الخالق بالمخلوق، وأما إذا وضّحنا العلم الإلهى من خلال الصفات السلبيه كنفى الجهل، فإنّنا لا نقع فى مأزق التشبيه. ويجب الالتفات إلى أنّ هذه المباحث إنّما تصدق على الصفات الذاتيه فحسب؛ حيث إن أفعال الله مخلوقه وبالتالى ليس هناک مشلكه لتوضيح الصفات الثبوتيه الفعليه.

1- (1) . المصدر: 194 و195.

6. إن نظريه «توصيف الذات» هى نظريه يُفترض فيها فى البدايه، أنّ الذات الإلهيه مجهوله أو غائبه - حسب تعبير بعض الروايات - ثمّ يسعى العقل البشرى من خلال بناء المفاهيم الذهنيه فى الكشف عنها. ولهذه النظريه ميزتان:

الأولى: إنّ الذات الموصوفه - قبل وصفها- مجهوله.

الثانيه: يُكشف عن الذات المجهوله من خلال بناء المفاهيم الذهنيه للصفات.

ومن لوازم هذه النظريه هى أنّه كلّما تتشكل مفاهيم أكثر حول الله فى الذهن، تُعرف الذات الإلهيه أحسن.

7. لقد طرح الأئمه المعصومون(عليهم السلام) نظريه التعبير عن الأسماء والصفات والتذكير بها، فى مقابل نظريه توصيف الذات. يعتقد هذا الرأى بأنّ الذات الإلهيه قبل استخدامها لهذه الأسماء والصفات، معلومه، أو شاهده على حدّ تعبير بعض الروايات الشريفه؛ حيث إنّ الله تعالى عرّف نفسه لعباده، وإنما تجعلُ الأسماءُ والصفاتُ الإنسانَ يعبّر ويتوجّه إلى الذات الإلهيه ويتذكّره بالمعرفه القلبيه. وبعباره اخرى: تؤثر الأسماء الإلهيه فى التذكير بالله المعروف، ولا تعرّف إلهاً مجهولاً.

8. إحدى الوظائف العمليه للأسماء والصفات الإلهيه هى أنّها تستطيع أن تتوسّط بين الخالق والمخلوق، فيتذكّر العبادُ من خلال استخدام هذه الأسماء اللهَ تعالى ويعبدونه ويطلبون منه حوائجهم.

الأسئله والبحوث

1. ما هى أقسام التعطيل فى معرفه الله؟

2. كيف يتحقق نفى التعطيل؟

3. ما هو دليل التفسير السلبى للصفات الثبوتيه؟

4. اذكر الوظائف المعرفيه للأسماء والصفات الإلهيه؟

5. ما هى الفروق بين نظريه التوصيف ونظريه التعبير عن الأسماء والصفات الإلهيه؟

6. ما هى الوظائف العمليه للأسماء والصفات الإلهيه؟

7. أجْرِ تحقيقاً ميدانيّاً وبيّن الاسم الإلهى الذى يستخدمه معظم الناس بشكل أكثر من غيره.

8- التوحید

اشاره

أهداف الدرس

التعرّف علی: 1. معنی التوحید؛ 2. معنی «لا إله إلا الله» وسوره التوحید؛ 3. معنی الروایات التوحیدیه.

نظره خاطفه إلی المباحث السابقه

إنّ مبحث التعطیل والتشبیه الذی تقدّم طرحه فی الدرس السابق، هو من أهمّ المباحث المتمحوره حول الأسماء والصفات الإلهیه. وتوصّلنا من خلال دراستها وإمعان النظر فیها إلی هذه النتیجه وهی أنّه یجب لأجل الخروج عن حدّی التشبیه والتعطیل، أن نفسّر الصفات الإلهیه الثبوتیه عن طریق الصفات السلبیه. وکذلک یمکن الاستفاده من الصفات الفعلیه لمعرفه الله، ثمّ فی نهایه البحث، تطرّقنا إلی الفوائد المعرفیه والعملیه للأسماء والصفات الإلهیه. ونستعرض فی هذا الدرس أیضاً، مسأله التوحید التی تُعتبر من أهم الأسماء الإلهیه.

الشعار الرئیسی للدین

تُعتبر مسأله التوحید، أهمّ رکیزه للمعارف الدینیه والإسلامیه ولا سیما لمعارف

ص:107

أهل البيت(عليهم السلام)، وتلعب دوراً محورياً فى المعارف الإلهيه الأخرى. تبتنى المباحث التى تقدّم ذكرها حول المفاهيم العامّه للأسماء والصفات، على مسأله التوحيد وتكشف عن دورها الأساسى.

وكما تعلمون فإنّ الأنبياء برمّتهم كانوا يدعون الناس إلى توحيد الله، يقول القرآن الكريم حول الأنبياء قبل الإسلام: وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِکَ مِنْ رَسُولٍ إِلاّ نُوحِی إِلَیْهِ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاّ أَنَا فَاعْبُدُونِ. 1

ومما لا شكّ فيه، فأنّه لم يكن هناک دين أكد على التوحيد، كما أكد الإسلام عليه، حتى اعترف غير المسلمين أيضاً أنّ الميزه الأولى والرئيسيه للديانه الإسلاميه، تتلخص فى التوحيد. (1) ويكفى فى أهميه التوحيد فى الإسلام، أنّ الشعار الأول الذى أطلقه رسول الله(صلى الله عليه و آله) كان كلمه «لا إله إلا الله» التى تدل على التوحيد. كما أنّ الشرط الأول لاعتناق الإسلام، هو الإقرار بشهاده التوحيد ونبوّه الرسول الأعظم(صلى الله عليه و آله). قال جبرئيل(عليه السلام) عن الله(عزِّوجلّ) للرسول الأعظم(صلى الله عليه و آله):

يا محمد! إن لكلّ دين أصلاً ودعامةً وفرعاً وبنياناً، وإنّ أصل الدين ودعامته قول: لا إله إلّا الله. (2)

ويفسّر الجوهرى «الدعامه» ب-«عماد البيت»، (3) واعتبرها الفيومى أنّها «ما يستند عليه الحائط إذا مال». وعليه فالتوحيد دعامه يبتنى عليها دين الإسلام ويحول دون وقوع الانحراف والاعوجاج فى الإسلام. من هنا، يتوجّب علينا أن نتعرّف على مختلف أبعاد هذا الأصل، ونحفظ أنفسنا من التورط فى الانحراف والسقوط، وذلک من خلال

1- (2) . راجع: تاريخ جامع أديان (التاريخ الجامع للأديان): 704.
2- (3) . بحار الأنوار: 247/23.
3- (4) . الصحاح: 191/5.

الاهتمام والتمسّک به فی مختلف المباحث العقدیه والدینیه.

ویعتبر أمیر المؤمنین(علیه السلام) التوحید بأنّه «حبل الله المتین»، (1) ویقول الإمام جعفر الصادق(علیه السلام) أیضا فی هذا الصدد: «إنّ أساس الدین التوحیدُ والعدل». (2)

معنی التوحید

إنّ کلمه «التوحید» مصدر من باب التفعیل، وترجع - لغهً - إلی لفظه «وحد»، وتعنی توحید الله تعالی. وتستخدم کلمات «واحد» و«أحد» و«لا إله إلّا الله» عادهً للدلاله علی وحدانیه الله، کما جاء فی القرآن الکریم: وَ إِلهُکُمْ إِلهٌ واحِدٌ لا إِلهَ إِلاّ هُوَ الرَّحْمنُ الرَّحِیمُ. 3

معنی الواحد والأحد

إنّ لفظه «وحد» أصل کلمتی «أحد» و«واحد» وتعنی الانفراد والتفرّد. لقد تضاربت آراء اللغویّین والمفسّرین حول وجود الاختلاف بین «الواحد» و«الأحد»، وطرحوا مباحث شتی فی هذا المجال. ولکن ما أجمع علیه الجمیع هو أنّ «الواحد» اسم الفاعل و«الأحد» هو الصفه المشبهه، وبالتالی یحمل «الأحد» تأکیداً أشدّ من «الواحد» علی معنی الانفراد والوحدانیه.

ولا یظهر الفرق المعنوی بین «الأحد» و«الواحد» دون أخذ هذه النقاط فی الحسبان. حتی صرّح الجوهری بأن «الأحد بمعنی: الواحد». (3) یقول الإمام محمد الباقر(علیه السلام) فی هذا الصدد:

1- (1) . بحار الأنوار: 279/3.
2- (2) . معانی الأخبار: 11 ؛ توحید الصدوق: 96.
3- (4) . الصحاح: 445/2.

الأحد والواحد بمعنى واحد، وهو: المتفرّد الذى لا نظير له، والتوحيد: الإقرار بالوحده وهو الانفراد، والواحد: المتباين الذى لا ينبعث من شىء ولا يتّحد بشىء. (1)

فعليه، إن «الواحد» و«الأحد» كليهما يعنيان الانفراد وانقطاع النظير والمثل.

معنى «لا إله إلّا الله»

إنّ شعار التوحيد المتمثّل فى «لا إله إلّا الله» يعنى ليس هناک إله إلّا الله. أى: تنحصر الألوهيه فى الله تعالى وتختصّ به فحسب، وهو ينفرد بألوهيته وليس له شريک ونظير فى هذا الأمر.

ويتعلّق التفسير الأكثر لهذه الجمله بتفسير الإله والله. ولقد ذُكر فى معاجم اللغه والروايات الشريفه، جذور مختلفه ل- و، ويختلف معانيهما ومدلول هذه الجمله حسب اختلاف الاعتبارات فى جذورهما.

فالإله إجمالاً دون تفصيل يعنى «المستور»، و«المعبود» و«ما يؤله إليه» «ملجأ المضطرين». فعلى هذا الأساس يكون لشعار التوحيد أربعه معانٍ:

1. لا مستور إلّا الله.

2. لا معبود إلّا الله.

3. إنّما الله هو الوجود الذى تحيّر الجميع فيه.

4. لا ملجأ ولا منجى من الله تعالى إلّا إليه.

ويمكن استنباط أقسام التوحيد ومراتبه المختلفه - كالتوحيد الذاتى، والتوحيد العبادى، والتوحيد الصفاتى، والتوحيد الربوبى - من هذه المعانى. ولذلک تتضمّن جمله «لا إله إلا الله» كافه مراتب التوحيد. يقول الإمام على(عليه السلام) فى هذا الصدد:

أمّا قوله: أشهد أن لا إله إلّا الله، فإعلام بأنّ الشهادةَ لا تجوز إلّا بمعرفته من القلب، كأنّه يقول: إعلم أنّه لا معبود إلّا الله (عزّ وجلّ) وأنّ كلّ معبود باطل سوى

1- (1) . التوحيد الصدوق: 90.

الله ... لا ملجأ من الله إلّا إليه، ولا منجى من ٍشرّكل ذي شرٍّ وفتنه كلِّ ذي فتنه إلّا بالله ... لا هادى إلّا الله ولا دليل لى إلى الدين إلّا الله ... لا خالق إلّا الله، ولا رازق ولا معبود ولا ضارّ ولا نافع ولا قابض ولا باسط ولا معطى ولا مانع ولا ناصح ولا كافى ولا شافى ولا مقدّم ولا مؤخّر إلّا الله. (1)

لقد تطرقت هذه الروايه الشريفه إلى نقطه دقيقه وهى أنّ الله الذى يُنزّه عن مماثله المخلوقات وتتمايز صفاته عما نعرفه فى المخلوقات، بحيث تحيّر فيه الجميع، إنّما هو يستحق العباده ولا سواه، فهو الأحد الخالق والرازق، فضلاً عن إشارتها إلى تبيان الصفات المتعدده التى تُستنبط منها وحدانيه الله تعالى.

تفسير سوره التوحيد

تناولت عديد من الآيات القرآنيه، مسأله التوحيد، بحيث سُمّيت إحدى سور القرآن الكريم بسوره التوحيد. ويُعلن الله فى مستهل هذه السوره المباركه، أى فى الآيه قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَدٌ ، وحدانيته بصوره مطلقه.

ويرجع المعنى اللغوى للفظه «الصمد» فى الآيه اَللّهُ الصَّمَدُ إلى جذرين: أحدهما القصد والآخر الصلابه فى الشىء. (2) فعلى أساس المعنى الأول له، يعنى «السيد المصمود إليه فى الحوائج» أى من يقصد إليه الناس بحوائجهم. وبناءً على معناه الثانى، يعنى «لا جوف له»، أى الموجود الذى لا يدخل فيه النقص ولا يعتريه عيب وهو الكمال المطلق. فالصمد بكلا المعنيين يدل على وحدانيه الله ويتلازم معها، كما أن كونه كمالاً مطلقاً وأنّه يحتاج إليه كافه المحتاجين، يلزم وحدانيه الله؛ حيث إنّ الفقر والنقص والحاجه تلازم المخلوقات. فصمديه الله تدلّ على أنّه واحد لا نظير له.

1- (1) . معانى الأخبار: 39 ؛ توحيد الصدوق: 239.
2- (2) . معجم مقاييس اللغه: 309/3.

وتشير الآيه اللاحقه لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ إلى وحدانيه الله أيضاً. فكلّ مخلوق إمّا صدر عن شیء أو صدر عنه شیء، وكثيراً ما يملک كلتا الميزتين. وبالطبع تختلف كيفيه الصدور فی الإنسان والحيوان والنبات والجماد كلٌّ عن الاُخرى، فی حين أنّ الله لم يصدر عن شیء ولم يصدر شیء عن ذاته. وفی الحقيقه، يتمّ الاستنتاج فی الآيه الأخيره وهی وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ. فكما نفهم فی الآيات السابقه، وحدانيه الله من تعابير «الصمد»، و«لم يلد» و«لم يولد»، تصرح الآيه الأخيره بالوحدانيه المطلقه والشامله لله تعالى، وتقول ليس هناک موجود نظيره، وأنّ الله عديم المثيل والنظير فی جميع الجوانب. هذه الآيه الشريفه تُشبه فی المعنى آيةً من سوره الشورى المباركه، حيث تقول: ...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَیْ ءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ. 1

كما نلاحظ أنّ هذه الآيه تصرّح أيضاً بنفی مشابهه الله للمخلوقات وتنزيهه عن مماثلتها.

معنى التوحيد فی الروايات الشريفه

اشاره

هناک روايتان بين الروايات المتوفّره التی عُنيت بمسأله التوحيد، عرّفتا التوحيد بألفاظ موجزه، وهما كالتالی:

إنّ أساس الدين، التوحيد والعدل ... أمّا التوحيد، فأنْ لا تُجَوِّز على ربّک ما جاز عليک. (1)

والاُخرى:

التوحيد أن لا تَتَوَهَّمه. (2)

وهنا نستعرض شرح بعض الروايات التی تفسّر التوحيد.

1- (2) . توحيد الصدوق: 96.
2- (3) . نهج البلاغه: الحكمه 470.

الروایه الأولی: تنزیه الله عن مواصفات المخلوقات

التوحید فی الروایه الأولی یعنی: أنّ کلّ شیءٍ یلیق بالمخلوقات، لا یلیق بالله تعالی، بعباره اخری، یجب تنزیه الله سبحانه عن کلّ مواصفات المخلوقات. وعلی هذا الأساس، یقتضی انفراد الله ووحدانیته أن نعتبره متمایزاً ومتبایناً عن المخلوقات بأسرها وأنّه لا یساویه خلقه بصفه من صفاته، وأن ننفی أیه مشابهه بین الله وخلقه فی الذات والصفات. وتقدّم ذکر هذه المسأله آنفاً فی مبحث الأسماء والصفات واستشهدنا بروایات علیها. وهنا أیضاً نتعرّض لبعض الروایات، منها:

«توحیدُه تمییزُه مِن خلقه»، (1) و«ما عَرَفَ اللهَ مَن شبَّهه بِخلقه». (2)

بما أنّ الله تعالی - علی أساس التوحید - لا شبیه له ولا نظیر وأنّ هناک تبایناً بینه وبین مخلوقاته، فلا یصحّ فی حق الله القیاس أو معرفته عن طریق قیاس تمثیل. ومن هنا، فإنّ أحد المبادئ الرئیسیه لمعرفه الله والذی یبتنی علی أصل التوحید، هو نفی القیاس. کما نُقل فی الروایات: «لا یُقاس بشیء»، (3) أو «لا یُعرَف بالقیاس». (4)

الروایه الثانیه: معرفه الذات الإلهیه أعظم من الفهم البشری

جاء التوحید فی الروایه الثانیه بمعنی عدم تصورنا لله وتوهّمه: «التوحید أن لا تتوهَّمَه». (5)

ولکن السؤال الذی یطرح هنا، هو ما هی العلاقه بین عدم توهّم الله ووحدانیته؟

1- (1) . بحار الأنوار: 247/4.
2- (2) . المصدر: 47.
3- (3) . بحار الأنوار: 78/4.
4- (4) . المصدر نفسه، ص97.
5- (5) . نهج البلاغه: الحکمه 470

كلّ موجود يستطيع تصوّر موجودٍ آخر يشابهه ويسانخه فى الصفات، وإنّما فى هذه الحاله فقط يتمكّن من الإحاطه به علماً. وأمّا الموجود المتباين عن الإنسان والمتعالى عن قواه الإدراكيه، فإنّ الإنسان لا يتمكّن من تصوّر ذات ذلک الموجود، وعليه فكلّ توهّم وتصوّر لتلک الذات فى ذهن الإنسان، لا ينطبق عليه بتاتاً، ويتعالى هو عن هذا التصوّر والوصف الذهنى، كما نقل فى روايه:

ما وَقع وهمُک عليه مِن شیءٍ فهو خلافه، لا يُشبهه شیءٌ ولا تدركه الأوهام، كيف تدركه الأوهام وهو خلاف ما يُعقَل وخلاف ما يُتصَّور فى الأوهام؟!. (1)

إنما يُعقل ما كان بصفه المخلوق وليس الله كذلک. (2)

وعلى هذا الأساس، فالاعتقاد بإمكانيه تصور الذات الإلهيه يلزم منه الاعتقاد بمشابهه الله لمخلوقاته وأنّ له نظيراً - معاذ الله - وهو يتعارض مع التوحيد. فإذا أردنا أن نوحّد الله، يجب أن لا نتصوّره ونتوهّم ذاته المقدسه.

الروايه الثالثه: المعانى الأربعه للتوحيد

يشرح الإمام على(عليه السلام) فى روايه وافيه، المعانى الصحيحه والباطله لوحدانيه الله. وذُكر فى سبب صدور هذه الروايه أنّ أعرابياً قام يوم الجمل إلى أمير المؤمنين عليه السلام، فقال:

يا أمير المؤمنين، أتقول: «إنَّ الله واحد؟» قال: فحمل الناس عليه، قالوا: يا أعرابى، أما ترى ما فيه أمير المؤمنين من تقسّم القلب. فقال أمير المؤمنين(عليه السلام): «دعوه، فإنَّ الذى يريده الأعرابى هو الذى نريده من القوم، ثمّ قال: «يا أعرابى: إنَّ القول فى أنَّ الله واحد على أربعه أقسام: فوجهان منها لا يجوزان على الله (عزّوجلّ)، ووجهان يثبتان فيه، فأمّا اللذان لا يجوزان عليه، فقول القائل: واحد

1- (1) . اصول الكافى:82/1.
2- (2) . المصدر: 108.

يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز، لأنَّ ما لا ثانٍ له لا يدخل فی باب الأعداد، أما ترى أنَّه كَفَر من قال: ثالث ثلاثه. (1) وقول القائل: هو واحد من الناس، يريد به النوع من الجنس، (2) فهذا ما لا يجوز عليه لأنَّه تشبيه، وجلّ ربنا عن ذلک وتعالى. وأمّا الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل: هو واحد ليس له شبيه فی الأشياء، كذلک ربّنا، وقول القائل: إنَّه (عزّ وجلّ) أحدیّ المعنى، يعنی به: أنَّه لا ينقسم فی وجود ولا عقل ولا وهم كذلک ربّنا (عزَّ وجلَّ)». (3)

وبحسب كلام أمير المؤمنين(عليه السلام)، يصحّ انطباق وجهين من المعانی الأربعه لوحدانيه الله، على الله. لقد أشرنا إلى المعنى الأول فی مستهل هذا الدرس وهو أنّ الله واحد وأحد لا شبيه له ولا نظير، والمعنى الثانی أيضا مستلزم للمعنى الأول؛ حيث إنّ الجزء والتجزئه والتركيب من صفات المخلوقات، وكلها تدلّ على النقص والحاجه، والله لا يشبه المخلوقات ولا يمتلک صفه من صفاتها، وبالتالی لا يدخل فيه نقائص وعيوب، كالتجزئه وامتلاک الأجزاء.

ومن هنا، فالتوحيد - نظراً إلى المعنى الذی ذُكر حتى الآن له- يعنی وحدانيه الله، بحيث لا يدخل فی الله تعالى أيه صفه من صفات المخلوقات، كالجسميه والتحيّز والمرئيه وكون النظائر والأضداد لها، والإحاطه بها وامتلاک اليد والرجل والوجه و...، وعليه فلا يحتاج إلى البحث عن جميع هذه الصفات واحده واحده.

ص:115

1- (1) . تشير إلى الأقانيم الثلاثه عند النصارى التی تتمثل فی الأب والابن وروح القدس، ويعتبرون هؤلاء الثلاثه من جوهر واحد ولا يمكن فصلها عن بعضها. فالأب أحد الأقانيم الثلاثه. ولكن يعتقد بعض المسيحيين كأريوس بوحدانيه الله ومخلوقيه الابن وروح القدس، إلّا أنّ المسيحيه رفضت هذا الاعتقاد واعتبرته بدعه.

2- (2) . يعنی الوحده النوعيه التی تنتزع من الأفراد المتجانسين والمتشابهين؛ على سبيل المثال، تنتزع الإنسانيه من الأفراد المتشابهين كزيد وبكر وعمر.

3- (3) . توحيد الصدوق: 83.

ملخص ما سبق

1. إنّ أصل التوحيد من أهم أصول المعارف الدينيه والإسلاميه ولا سيّما معارف أهل البيت(عليهم السلام) وهو الشعار الرئيسى للدين، كما يلعب دوراً محورياً فى سائر المعارف الإلهيه.

2. كلمه «التوحيد» مصدر من باب التفعيل وترجع - لغةً - إلى لفظه «وحد»، وتعنى توحيد الله تعالى واعتباره واحداً وأحداً.

3. إنّ شعار التوحيد المتمثّل فى «لا إله إلّا الله» يعنى ليس هناک إله إلّا الله. أى تنحصر الألوهيه فى الله تعالى وتختصّ به فحسب، وهو ينفرد بألوهيته وليس له شريک ونظير فى هذا الأمر.

4. يعنى الإله - إجمالاً - «المستور»، و«المعبود» و«ما يُؤله إليه» و«ملجأ المضطرين». فعلى هذا الأساس، لشعار التوحيد أربعه معانٍ:

الأوّل: لا مستور إلّا الله؛

الثانى: لا معبود إلّا الله؛

الثالث: إنّما الله هو الوجود الذى تحيّر فيه الجميع؛

الرابع: لا ملجأ ولا منجى من الله تعالى إلّا إليه.

ويمكن أن نستنتج من هذه المعانى، أقسام التوحيد ومراتبه: كالتوحيد الذاتى، والتوحيد العبادى، والتوحيد الصفاتى، والتوحيد الربوبى. فعليه، هذه الجمله البسيطه «لا إله إلّا ألله» تتضمّن المراتب المختلفه للتوحيد.

5. يمكن تقديم ثلاثه تفاسير صحيحه للتوحيد وذلک على أساس الروايات المنقوله، وهى كالتالى:

أ). تنزيه الله تعالى عن صفات المخلوقات؛

ب). أن تكون معرفه الذات الإلهيه أعظم من العقول البشريه؛

ج). عدم تركيب الذات الإلهيه من الأجزاء.

الأسئله والبحوث

1. ما هو معنى كلمه «التوحيد»؟.

2. ماذا يعنى «لا إله إلّا الله»؟.

3. ماذا يقصد من كلمه «الصمد» فى الله تعالى؟

4. كم معنى يستفاد للتوحيد، من الروايات التى تعرّف وتفسّر هذا الأصل؟

5. ما هو المعنى الباطل لصفه «الواحد» الذى أظهرته الروايات الشريفه؟

6. أجْرِ دراسةً وتحقيقاً عن مكانه التوحيد فى الديانات السماويه.

ص:117

9- مراتب التوحید

اشاره

أهداف الدرس:

التعرّف على مراتب التوحید وهی عباره عن: 1. التوحید الذاتی. 2. التوحید الصفاتی. 3. التوحید الأفعالی. 4. التوحید العبادی.

نظره خاطفه إلی المباحث السابقه

تمحور موضوع الدرس السابق حول التوحید ووحدانیه الله، وهو أساس کافّه المعارف والتعالیم الدینیه والمذهبیه. ویؤکد الإسلام کثیراً علی أصل التوحید، وبلغت أهمیه هذا الأصل بحیث عُرف الإسلام حتی بین غیر المسلمین ب-«الدین التوحیدی». وفی تکمله البحث وبعد إدراک معنی التوحید، قمنا بالکشف عن مختلف المعانی اللغویه لکلمه التوحید، وذکرنا معانیه فی اللغه، وذکرنا مؤیداتها من الروایات الشریفه، ومن خلال البحث عن المعنی الأدقّ لهذه الکلمه، درسنا الکلمات الهامّه فی سوره الإخلاص المبارکه. وفی نهایه المطاف تعرضنا لمعانی التوحید الصحیحه والباطله من منظور الإمام علی(علیه السلام).

مراتب التوحید

کما أسلفنا القول، فإنّ التوحید یعنی: وحدانیه الله. وله أوجه ومراتب متعدده،

ويعتبر بينها التوحيد الذاتى، والتوحيد الصفاتى، والتوحيد الأفعالى، والتوحيد العبادى من أهم مراتب التوحيد ، ويندرج سائر الأقسام التى تُذكر للتوحيد تحت هذه المباحث الرئيسيه الأربعه، فعلى سبيل المثال، يُطرح التوحيد فى الخالقيه، وفى الربوبيه ونظائرها، تحت مبحث التوحيد الأفعالى، وهو أحد المعانى للتوحيد الصفاتى؛ كما يمكن إلحاق التوحيد فى الحكم والطاعه بالتوحيد العبادى بمعناه العام.

أوّلاً: التوحيد الذاتى

اشاره

إنّ المباحث التى تقدّم ذكرها حتى الآن حول معانى التوحيد، تبيّن التوحيد الذاتى. والتوحيد الذاتى يعنى: انفراد الذات الإلهيه ووحدانيتها. وبعباره أخرى: يُعرِّف هذا القسم من التوحيد، الذاتَ الإلهيه بأنّها لا شبيه لها ولا نظير: وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ ، (1) و ...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْ ءٌ.... 2

وقد يُستخدم - عوضاً عن مفهوم التوحيد الذاتى - بعض لوازمه كالبساطه، وعدم تركيب الذات الإلهيه ونفى الشريک عنه تعالى. والبساطه وعدم التركيب - كما لاحظنا فى الروايه المنقوله عن الإمام على(عليه السلام) حول معنى التوحيد- هى إحدى المعانى الصحيحه للواحد. ومعنى الوحده هذا (البساطه) يلزم المعنى الأصلى للوحده المتمثّل فى الوحدانيه؛ إذ إنّ الوحدانيه وعدم النظير لله تعالى يستلزمان عدم اتصافه تعالى بصفات المخلوقات. فى حين أنّ التركيب وامتلاک الأجزاء من صفات المخلوقات، فإنّه لا نظير لله تعالى، ولا يمكن أن يكون مركبّاً من الأجزاء، وبالتالى سيكون بسيطاً ومنزّهاً عن كلٍّ تركيب. وتستلزم وحدانيه الله، نفى أىّ شكل من أشكال التركيب تماماً؛ سواءً كان التركيب الخارجى أو الذهنى، أى أنّ الله لا تنطوى ذاته على

1- (1) . الإخلاص: 4.

الترکیب من الأجزاء لا فی الخارج ولا فی الذهن، فکلّ تصوّر عن الله تعالی، یدخل فیه قابلیه الانقسام، لا یصّح انطباقه علی الله بتاتاً.

کما تستلزم وحدانیهُ الله نفیَ الشریک ؛ حیث إنّ الاعتقاد بوجود شریک لله تعالی، یعنی أنّ هناک موجوداً آخرَ یشبه الله، وبالتالی یلزم منه أنّ الله لیس واحداً وأحداً وعدیم النظیر. فإذا وحّدنا الله، انتفی وجود أیّ شریک لله تعالی.

الأدله علی التوحید الذاتی

ذُکرت أدله متعدده علی التوحید الذاتی فی الکتب الکلامیه والفلسفیه. فذلک القسم من الأدله العقلیه التی اشیر إلیها بصراحه فی الآیات القرآنیه والروایات الشریفه، هو عباره عن: الفطره، والأدله العقلیه علی وجود الله، ووحده النظام الکونی. وفیما یلی نستعرض هذه الأدله.

1. الفطره

أسلفنا القول فی مبحث معرفه الله إنّه تعالی أودع المعرفه القلبیه والفطریه فی ضمیر کافّه البشر، وقد یتذکّر الإنسان هذه المعرفه القلبیه والشهودیه. فالله الذی یُعرف بهذه المعرفه، هو أحدٌ لا نظیر له ولا شریک. لا یشهد الإنسان - حین رؤیه الله قلباً- آلهه متعدده أو إلهاً یشبه المخلوقات. ومن هنا، یُعدّ التوحید - فی بعض الأحادیث التی تتحدث عن المعرفه الفطریه لله تعالی - أمراً فطریاً أیضاً، ویندرج إلی جانب المعرفه الفطریه. وعندما سأل زرارهُ الإمامَ الباقر(علیه السلام)، عن تفسیر الآیه المبارکه: ...فِطْرَتَ اللّهِ الَّتِی فَطَرَ النّاسَ عَلَیْها... ، (1) أجابه الإمام: «فَطَرَهم علی التوحید عند المیثاق علی معرفته أنه ربّهم». (2)

1- (1) . الروم: 30.
2- (2) . توحید الصدوق: 330.

يقول الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) أيضاً فی تفسیر آیه الفطره: «فَطَرَهم جمیعاً علی التوحید». (1)

فعلی هذا الأساس، یشترک المؤمن والکافر فی امتلاک هذه المعرفه الفطریه والعامّه، وأنّها کامنه فی نفوس البشر کافه ، بحیث یثبت بها وجود الله فضلاً عن التوحید. وبعباره اخری، یُدرک اللهُ الواحدُ بهذه المعرفه.

2. الأدله العقلیه علی وجود الله

إنّ نفس الأدله العقلیه التی یُستدل بها علی وجود الله، تثبت توحید الله أیضاً؛ وعلیه، فإنّ نفی التوحید فی حکم نفی وجود الله تعالی.

إذا افترضنا أنّ الله لیس واحداً وهو یشبه مخلوقاته، (2) فإنّه سیتصف بصفات المخلوقات، والذی یمتلک صفات المخلوقات، فهو مخلوق ویحتاج بدوره إلی خالق؛ وبالتالی ینُکر الخالق، وهذا یتعارض مع الأدله العقلیه التی تثبت وجود الله؛ ولذلک یجب أن لا یتصف الخالق بصفات المخلوقات، وهذا یعنی وحدانیه الله وتوحیده. یقول الإمام الجواد(علیه السلام) فی هذا الصدد:

ما سوی الواحد مُتجزّئ، والله واحد لا متجزّئ، ولا مُتوهَّم بالقِلّه والکثره، وکلّ متجزّئ أو متوهَّم بالقِلّه والکثره، فهو مخلوق دالّ علی خالق له. (3)

ویمکن أن یقال: إنّ هذا الدلیل لا ینفی إلهین غیر شبیهَین بالمخلوقات. فنقول فی ردّ هذا القول: إنّ التعدد وحتی قابلیه التعدد، یعتبر فی الحقیقه من صفات المخلوقات، والإله الذی یمتلک صفات المخلوقات، مخلوق لا خالق.

1- (1) . اصول الکافی: 12/2.
2- (2) . علی سبیل المثال، یدخل فیه صفات المخلوقات کالترکیب من الأجزاء، والحدوث وطرو التغیرات کالنقص والزیاده فیه، أو وجود الشریک له.
3- (3) . اصول الکافی: 116/1.

والنقطه الأخرى التى ينبغى الإشاره إليها حول الافتراض المذكور، هى أنّ وجود إلهين خالقين، يستلزم تركيبهما من أوجه تمايز واختلاف بينهما؛ حيث إنّ الثنويه تقتضى التمايز والتفاوت، ويلزم من كونهما إلهين وخالقين، الاشتراک، فى حين أنّ التركيب من صفات المخلوقات. فينتج عنه أنّ الإلهين المفروضين مخلوقان ولا يصلحان أن يتّصفا بالإلهيه.

3. وحده النظام الكونى

ومن الطرق العقليه التى يستدل بها على التوحيد، طريق الآثار والعلامات الموجوده فى النظام الكونى. وقد توصّلنا فى مبحث معرفه الله إلى أنّ العقل يبرهن بمشاهده النظم والتناسق بين المخلوقات على وجود خالق هذه الآثار والآيات. وعلى هذا الأساس، فإنّ خضوع هذا الوجود فى جميع أجزائه لنظام واحد منسجم ومتعاطف، يدل على وحده الربِّ المدبّر لهذا الوجود والكون.

وحينما يدعو القرآن الكريم والروايات الشريفه الناسَ إلى التأمّل فى نظام الكون واتساق المخلوقات، يهدفان إلى إثبات وحدانيه الله، أكثر منه إلى إثبات وجود الله؛ حيث إنّ المشركين يعترفون بوجود الله أيضاً. إنّ المخلوقات والنظام الحاكم فيها تدلّ بأنحاء مختلفه على وحده الخالق. قال (عزّ من قائل): لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَهٌ إِلاَّ اللّهُ لَفَسَدَتا.... 1

إنّ البرهان الذى يُستخرج من هذه الآيه المباركه، يصطلح عليه ب-«برهان التمانع»، وقد ذُكرت تقارير متعدده عن برهان التمانع. وفى ما يلى نتطرّق إلى بعضها التى تكون أكثر تلاؤماً مع ظاهر الآيه:

التقرير الأول : لو كان لله شريک، لساد الفساد والفوضى فى العالم، وزال العالم، فى

حین أنّ الکون مستمر فی وجوده بنظام مدهش؛ فینتج عن ذلک أنّ الله لا نظیر له ولا شریک وهو واحد وأحد.

وإذا افترضنا أنّ إلهین اضطلعا بخلق العالم وإدارته، فإنّ لازم الثنائیه أنّهما یتنازعان علی الأقل فی بعض الأمور ویرید کلٌّ منهما إداره العالم حسب إرادته طریقته الخاصّه؛ فوقوع اختلاف کهذا بینهما طوال الأزمنه الطویله أمر حتمی، ونظراً إلی افتراض أنّ کلا المدبریَن إلهان وبالتالی أنّهما قادران مطلقان، یؤدی نزاع هذین القادرین المطلقین إلی طرو الفساد فی العالم وزواله بأسره.

التقریر الثانی : لو کان فی العالم إلهان، لزم منه أن یدار العالم بطریقتین، فی حین أنّ العالم یُدبّر بتدبیر واحد؛ فلذلک، تقودنا وحده النظام والتدبیر إلی وحده الناظم والمدبّر وإلی أنّه لا یشارکه فی التدبیر شیءٌ، کما یقول الإمام علی(علیه السلام):

إنّ فاطر النَمله هو فاطر النخله. (1)

واستشکل البعض علی برهان التمانع وذکرت ردود علی هذه الإشکالات، إلّا أنّه لا ترد هذه الإشکالات برمّتها علیه، ولا تفسده، فعلی سبیل المثال، یقولون: إن کان یعمل إلهان بطریقه واحده، فلا یوجد إشکال. ولکن یجب القول فی الردّ علیهم: إنّه لو کان إلهان لا یختلفان معاً، فلیسا إلهین، بل إلهاً واحداً. هذا ومن جهه اخری، إن یختلف بعضهما عن الآخر، سواءً کان هذا الاختلاف فی الذات أو فی الصفات، فإنّ هذا الاختلاف یؤدّی قطعاً إلی وقوع الاختلاف فی الأفعال ویتضح هذا فی العالم الذی یمثّل الفعل الإلهی.

ثانیاً: التوحید فی الصفات

اشاره

یستعمل مصطلح التوحید الصفاتی بمعنیین، وقد أشیر إلی کلیهما فی الروایات الشریفه:

1- (1) . نهج البلاغه: الخطبه 185.

أ) صفات الله عين ذاته

يهدف المتكلّمون فى مبحث التوحيد الصفاتى إلى تبيان كيفيه علاقه الصفات الذاتيه والثبوتيه بالذات الإلهيه. ويعتبر متكلمو بعض الفرق، كأصحاب الحديث والأشاعره والتى يُطلق عليها «الصفاتيه»، أنّ الصفات الإلهيه تزيد عن ذاتها، وبعباره اخرى، أنّهم يفرّقون بين الصفات التى يتّصف الله بها كالعلم والقدره والذات الإلهيه. فعلى سبيل المثال إنّ علوم الإنسان ليست نفس ذات الإنسان، وعليه، قد يكون الإنسان فاقد العلم وقد يملكه. وتُسمّى هذه النظريه ب-«زياده الصفات عن الذات».

ويطرح علماء الإماميه فى مقابل هذه النظريه، نظريه «عينيه الصفات للذات الإلهيه». وهى ترى أنّ الصفات كالعلم والقدره، رغم أنّها تختلف معنىً عن الذات الإلهيه وكلّ واحده منها غير الأخرى مفهوماً، إلّا أنّ الصفات الإلهيه متحده مع ذاتها فى الخارج. وبتعبير آخر فإنّ هذه المفاهيم كلّها بحسب المصداق, أو كلّ واحدٍ منها عين المصاديق الأُخرى، وأنّ الله وجود واحد، هو الله والعالم والقادر وجميع هذه الصفات بحسب المصداق، متحده مع الذات المقدسه. ويُصطلح على هذه النظريه، «نظريه التوحيد الصفاتى».

ويُلاحظ على نظريه الأشاعره - التى يستدلّون بها على التوحيد الصفاتى - بأنّ الاعتقاد بزياده الصفات عن الذات ومغايرتها لها وتعددها يستلزم القول بتعدد القدماء (آلهه) أو تركيب الذات الإلهيه من الأجزاء. وبعباره اخرى فالتوحيد الذاتى يستلزم التوحيد الصفاتى، وبين هذين التوحيدين، اتساق تام.

لقد دحضت الروايات الشريفه بطرق مختلفه، نظريه زياده الصفات عن الذات وأكدت على معنى التوحيد الصفاتى هذا. فعلى سبيل المثال، سأل حسين بن خالد، الإمام الرضا(عليه السلام):

يابن رسول الله، إنّ قوماً يقولون: إنّه (عزّ وجلّ) لم يزل عالِماً بعلم، وقادراً بقدره، وحيّاً بحياه، وقديماً بقدم، وسميعاً بسمع، وبصيراً ببصر.

ويوضّح مضمون هذا السؤال، نظريه زياده الصفات عن الذات؛ حيث إنّه يعتبر الله عالماً وقادراً وحيّاً عن طريق الصفات الزائده عن الذات وهى العلم والقدره والحياه وغيرها من الصفات. فأجابه الإمام بقوله:

مَن قال ذلک ودان به، فقد اتخذ مع الله آلهه اخرى وليس مِن ولايتنا على شىء. (1)

ب) إنّ الله واحد فى صفاته لا شبيه له

إنّ المعنى الآخر الذى يستفاد من التوحيد الصفاتى، هو أنّ الله كما يكون واحداً فى ذاته ولا نظير له، فإنّه واحد فى صفاته ولا شبيه له أيضاً. يقول الإمام على(عليه السلام): كلّ عزيز غيره ذليل، وكلّ قوى غيره ضعيف، وكلّ مالک غيره مملوک، وكلّ عالم غيره متعلّم، وكلّ قادر غيره يقدر ويعجز. (2)

فعلى أساس هذا المعنى للتوحيد الصفاتى، رغم أنّ بعض الصفات الإلهيه تطلق على المخلوقات أيضاً، إلّا أنّ هذا الإطلاق من باب المشترک اللفظى فحسب، وأنّ الله ليس له نظير فى حقيقه هذه الصفات. وينقسم التوحيد الصفاتى بهذا المعنى: إلى التوحيد فى العلم، والقدره، والحياه، والخالقيه، والحاكميه، والربوبيه، والصفات الاُخرى. وبتعبير آخر فإنّه بعدد صفات الله سيكون عندنا توحيدات صفاتيه.

ثالثاً: التوحيد فى الأفعال

التوحيد فى الأفعال يعنى: أنّ كلّ شىءٍ يحدث فى العالم، يعود إلى الله وخاضع لقدره الله وسلطانه ومشيئته وتقديره، وليس للمخلوقات أىّ أستقلال فى نفسها وأفعالها.

1- (1) . أمالى الصدوق: 352.
2- (2) . نهج البلاغه: الخطبه 65.

إنّ التوحيد الأفعالى لا ينفى أفعال المخلوقات بما فيها أفعال الإنسان الاختياريه، بل يبطل الفاعليه المستقلّه للمخلوقات، ويعتبر هذه الفاعليه وتأثيرها فى غيرها، فى طول فاعليه الله تعالى. فكما أنّ الموجودات غير مستقلّه فى ذواتها بل هى قائمه به سبحانه، فكذلک هى غير مستقله فى تأثيرها وعلّيتها وسببيتها.

وعلى أساس التوحيد الأفعالى، لا يصدر فعل فى هذا الوجود إلّا بإذن الله (تعالى)، والله تعالى له أثر ودور الأفعال. وطبعاً تختلف كيفيه تأثير الله فى الأفعال المختلفه، بحسب الأفعال، فمثلاً يختصّ فعل، كخلق الكون من العدم بالله (تعالى)، ويسير هذا الكون بإرادته، ولا يؤثر فى ذلک أى موجود آخر. وأمّا بعض الأفعال كإثمار الأشجار، فهى ظاهره تحدث من الأشجار نفسها. وفى الحقيقه أودع الله هذا النظام فى الشجر، فإذا توفّر الماء والنور والأرض الصالحه للزراعه والشروط الأُخرى فالشجر يثمر. والفاعل لهذه الأفعال هو الله، ولكنّه يفعلها من خلال الشجر والأسباب والشروط التى تسبب إثمار الشجر. وبعباره اخرى، لا يُخرج الشجر ثمره بإرادته واختياره، بل الله يريد أن يثمر الشجر بعد توافر الشروط الخاصّه. وفى بعض الأفعال، كأفعال الإنسان الاختياريه، ليس الله بفاعل، ولكنّ هذه الفاعليه تكون تحت سلطه تقدير الله وفى طول فاعليه الله؛ حيث إنّ الله قوّاه على فعله وأعطاه الإراده والقوه وهو الذى يسلب هذه القوه من الإنسان أو يحدّد قوته، ولكن فى الوقت نفسه، فالإنسان يفعل الفعل؛ إذ يصرف الإنسان القوه المعطاه له فى إنجاز الأفعال الخاصّه ويفعل فعلاً. وسوف نتناول فى مباحث العدل الإلهى والجبر والاختيار والقضاء والقدر هذا الموضوع.

وجدير بالذكر أنّ الأشاعره يعتقدون فى علم الكلام بالتوحيد الأفعالى ولا يقول الإماميه والمعتزله بالتوحيد الأفعالى. وينبغى الانتباه إلى أنّ مفهوم التوحيد الأفعالى عند الأشاعره يختلف عن التوحيد الأفعالى الذى تقدّم شرحه فى هذا الدرس؛ حيث ذهب الأشاعره: إلى أنّ الله هو فاعل كافّه الأفعال، حتى أفعال

الإنسان الاختياریه. وفی هذه النظریه، کما أوجد الله نظام الإثمار فی الشجر فإنّه یخلق فی الإنسان أفعال المشی، وشرب الماء، وأکل الطعام، وإقامه الصلاه، وقول الکذب. ویرفض متکلمو الإمامیه هذه النظریه وقد أسهبوا فی الردود علی هذه النظریه فی الکتب الکلامیه. وسیأتی الردّ علی ذلک فی مبحث الجبر والاختیار. روی عن الأئمه المعصومین(علیهم السلام):

یا لا إله إلّا أنت، لیس خالقاً ولا رازقاً سواک یا الله. (1)

وأیضاً:

إن الله خَلَق الخلق لا شریک له، له الخلق وله الأمر. (2)

رابعاً: التوحید فی العباده

إنّ التوحید فی الذات والصفات والأفعال یبین الصفات الذاتیه والمیزات الصفاتیه والأفعالیه لله تعالی. ففی التوحید الذاتی، نوحّد الذات الإلهیه، وفی التوحید الصفاتی والأفعالی، نقرّ بوحدانیه الله تعالی فی صفاته وأفعاله. فی حین أنّ التوحید فی العباده، یصف علاقه الإنسان بالله سبحانه. فالمؤمن یتصل بالله من خلال العبودیه، والمؤمن عبدٌ لله تعالی. وفی التوحید العبادی نحصر العباده بالله تعالی ، ولا نعتبر له مثیلاً ونظیراً فی استحقاق المعبودیه، وننفی وجود الشریک له فیها.

وهکذا یبدی الإنسان رأیه فی الأقسام الأربعه للتوحید، حول وحدانیه الله فی الجوانب المختلفه؛ حیث إنّ التوحید یعنی اعتبار الوحدانیه لله تعالی وهو أمر اعتقادی. وتختلف الأقسام الثلاثه للتوحید عن التوحید العبادی، فی أنّ الأخیر، یعتبر الله فیه واحداً لا شریک له من حیث أنّه یتعلّق فعل الإنسان - وهو العباده - به.

1- (1) . بحار الأنوار: 259/93.
2- (2) . المصدر: 297/24.

وهذا الاعتقاد كسائر المعتقدات يؤثر أيضاً فى عمل الإنسان؛ فإذا حصرنا العبوديه فى الله تعالى، فإننا لا نعبد غير الله عملياً. وقبل أن نشرح التوحيد فى العباده أكثر من هذا، ينبغى أن نوضّح معنى العباده.

معنى العباده وأهميتها

لكى نقف على مدى أهميه العباده، تكفى الإشاره إلى هذه النقطه، وهى أنّ الغايه من خلق الإنس والجن وكذلک الهدف من إرسال الرسل، تنحصر فى عباده الله تعالى، حيث يقول سبحانه فى محكم كتابه: وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلاّ لِيَعْبُدُونِ ، (1) ويقول فى آيه آخرى: وَ لَقَدْ بَعَثْنا فِى كُلِّ أُمَّهٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطّاغُوتَ.... 2

فالهدف من خلق الإنسان، وصوله إلى قمه الكمال، ويتحقق هذا الكمال فى أفضل أنواع العلاقه بالكمال المطلق، وهو يتمثل فى عباده الله.

وتقدّمت الإشاره فى المباحث المتعلّقه بمعرفه الله، إلى أنّ إحدى الطرق لتذكّر معرفه الله قلباً تكمن فى العباده، وهى أعلى أقسام المعرفه لله تعالى. فالعباده - لغه - من «عَبَدَ» بمعنى الرِّقه والليونه والمرونه، وتستعمل بمعنى الانقياد والخضوع والتذلل أيضاً. (2) روى عن عدى بن حاتم أنّه قال:

أتيتُ رسول الله(صلى الله عليه و آله) وهو يقرأ: اِتَّخَذُوا أَحْبارَهُمْ وَ رُهْبانَهُمْ أَرْباباً مِنْ دُونِ اللّهِ

حتى فرغ منها، فقلتُ له: «إنا لسنا نعبدهم»، فقال: «أليس يحرّمون ما أحلّ الله فتحرّمونه، ويحلّون ما حرّم الله فتستحلونه؟: قال: قلت: بلى، قال: «فتلک عبادتهم». (3)

ولكن قد تستعمل العباده فى معنى أخص؛ وهو النوع الخاص من العباده التى

1- (1) . الذاريات: 56.
2- (3) . راجع: معجم مقاييس اللغه ؛ المصباح المنير: ماده «عبد».
3- (4) . بحار الأنوار: 98/9؛ راجع: اصول الكافى: 53/1.

يصاحبها الخشوع والتذلل. سأل عنوان البصرى الإمام جعفر الصادق(عليه السلام):

ما حقيقه العبوديه؟»، فأجابه الإمام: «ثلاثه أشياء، أن لا يرى العبد لنفسه فيما خوّله اللهُ مُلكاً ... ولا يدبّر العبد لنفسه تدبيراً، وجمله اشتغاله فيما أمره تعالى به ونهاه عنه. (1)

وهذه المعتقدات والأعمال طبعاً تخصّ المؤمنين الذين وصلوا إلى المراتب العاليه لعباده الله، وبعباره أخرى، يتصوّر للعباده مراتب متعدده ودرجات مختلفه. ويمكن أن يكون هذا الاختلاف فى كميه الطاعه، وعندها يعلو شأن الذى يعمل بالواجبات والمستحبات على الذى يكتفى بأداء الواجبات فحسب، وقد يعود اختلاف المراتب إلى نيّاتهم؛ كالشخص الذى لا يعتبر نفسه مالكاً، ويفوّض تدبير أموره إلى الله تعالى ويعبد الله حبّاً له وشكراً لنعمه؛ ولأنّه يستحق العباده. ومن هنا، يكون شخص كهذا، أعلى شأناً من الذى يعتقد بخالقيه الله ومعبوديته فقط، أو يعبد الله خوفاً من جهنم أو رجاءً فى الجنه. يقول الإمام على(عليه السلام):

إنّ قوماً عبدوا الله رغبةً، فتلک عباده التجار، وإنّ قوماً عبدوا الله رهبةً، فتلک عباده العبيد، وإنّ قوماً عبدوا الله شكراً، فتلک عباده الأحرار. (2)

إنّ خطر الشرک كبير يهدد كافه البشر، وقد بلغ إلى حدّ أدخل الله سبحانه التوحيد العبادى فى سوره الفاتحه المباركه التى تعتبر من أهم السور القرآنيه، وهى السوره الوحيده التى يجب قراءتها فى الصلوات الخمس المفروضه، حيث يقول (عزّوجلّ): إِيّاکَ نَعْبُدُ وَ إِيّاکَ نَسْتَعِينُ. 3

وبالتالى، يجب أن نكرر دائماً هذه الجمله أمام الله سبحانه: «يا إلهى! نحن نعبدک وحدک ونستعين بک وحدک».

1- (1) . بحار الأنوار: 225/1.
2- (2) . نهج البلاغه: الحكمه 237.

ملخص ما سبق

1. إنّ التوحید الذاتی یدل علی وحدانیه الله ویعنی أنّ الذات الإلهیه واحده لا نظیر لها ولا شبیه. وإنّ الأدله التی یبرهن بها علی إثبات التوحید فی الذات، تتمثل فی الفطره ووحده النظام الکونی والنظم الساری فی المخلوقات والأدله العقلیه المثبته لوجود الله تعالی.

2. یُفسَّر التوحید فی الصفات بمعنیین، وذُکر کلاهما فی الروایات الشریفه: الأوّل أنّ صفات الله هی عین ذاته، أی مع أنّ الصفات الإلهیه مغایره للذات الإلهیه حسب المفهوم، إلّا أنها متحده معها فی الخارج وحسب المصداق. والثانی هو أنّ وحدانیه الله فی الصفات تعنی کما أنّه واحد فی الذات ولا مثیل له، فهو واحد فی الصفات ولا نظیر له.

3. إنّ التوحید فی الأفعال یعنی أنّه لا یحدث فعل وشیء فی الوجود، إلّا بإذن الله وسلطانه ومشیئته وتقدیره، ولیس للمخلوقات فاعلیه مستقلّه عن الله، بل فاعلیتها وتأثیرها فی طول فاعلیته تعالی.

4. إنّ التوحید العبادی، خلافاً للتوحید فی الذات والصفات والأفعال الذی یهدف إلی تبیان الصفات الذاتیه والمیزات الصفاتیه والأفعالیه لله (تعالی)، یصف علاقه الإنسان بالله تعالی، وهذا یعنی أن یحصر الإنسان العباده فی الله فحسب، ویوحّد الله فی معبودیته، وینفی أیّ شریک له فی العباده.

ص:131

الأسئله والبحوث

1. كيف يمكن الاستدلال بالأدله المثبته لوجود الله تعالى على توحيد الله فى ذاته؟

2. ماذا يقصد من البرهان الموجود فى الآيه المباركه لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلاَّ اللّهُ لَفَسَدَتا ؟

3. هل يمكن الوصول إلى التوحيد بالمعرفه القلبيه والفطريه لله تعالى؟

4. ما هى معانى التوحيد الصفاتى؟

5. اذكر المعنى الصحيح وغير الصحيح للتوحيد فى الأفعال؟

6. عرّف التوحيد فى العباده.

7. كيف تردّ على نظريه زياده الصفات عن الذات عن طريق مراجعه الكتب الحديثيه كأصول الكافى، وتوحيد الصدوق.

ص:132

10- سائر الصفات الإلهيه

اشاره

أهداف الدرس:

التعرّف على صفات: 1. العلم الإلهى؛ 2. القدره الإلهيه؛ 3. الخَلْق الإلهى.

نظره خاطفه إلى المباحث السابقه

تطرقنا فى الدرس الماضى، إلى مراتب التوحيد الأربعه والمتمثله فى: التوحيد الذاتى، والصفاتى، والأفعالى، والعبادى. وفى البدايه شرحنا التوحيد الذاتى وبعض لوازمه، ثمّ أشرنا إلى الأدله المثبته له. وفى المرحله الثانيه تعرّضنا للتوحيد الصفاتى ومرّت بنا معانيه المختلفه بحسب آراء الفرق الكلاميه البارزه. وفى النهايه استشهدنا بالروايات الشريفه لإثبات المعانى المذكوره، ورفضنا رأى الأشاعره مستندين إلى روايه عن الإمام الرضا(عليه السلام). وفى المرحله الثالثه تمّ تبيان التوحيد الأفعالى ودراسته، وطرحنا فى هذه المرحله - بعد التعريف بالتوحيد فى الأفعال وتوضيحه - آراء الأشاعره والمعتزله والإماميه فى هذه المسأله. وفى نهايه هذه المرحله، جئنا بالآيات القرآنيه والروايات الشريفه وشرحنا من خلالها التوحيد الأفعالى. وفى ختام الدرس، قمنا بشرح التوحيد فى العباده، ودرسنا أهميه العباده ومعناها وذلک بعد بيان اختلافه عن أقسام التوحيد الثلاثه والتى مرّ شرحها آنفاً،

وفی نهایه المطاف ذکرنا أیضاً لوازم التوحید العبادی وأرضیاته من أجل الفهم الأحسن للتوحید فی العباده.

الصفات الإلهیه الأخری

اشاره

بعد التعرّض لمبحث التوحید الذی یعتبر أهم الصفات الإلهیه. نتطرّق فی هذا الدرس إجمالاً إلی صفات العلم، والقدره، والخالقیه لله (تعالی).

أ) العلم

یُعدّ العلم من أهم الصفات الإلهیه، حیث اشیر إلی هذه المسأله نحو من (مائتین وخمسین مرّه) فی القرآن الکریم. لذلک، یعتبر المسلمون بأسرهم وحتی أتباع الدیانات السماویه الأخری، أنّ الله تعالی عالماً. واختلاف المتکلّمین والفلاسفه إنّما یکون فی کیفیه وحدود العلم الإلهی؛ وبعباره اخری، ینبثق هذا الاختلاف من الإجابه عن الأسئله التالیه:

1. هل علم الله عین ذاته أو زائد عنها؟

2. هل یعلم الله الجزئیات أو لا؟ وإذا عَلِمَها فهل یُعدّ هذا العلم من قبیل الإضافه والنسبه بین الذات ومعلومها، أو أنّ الله یعلم الجزئیات من خلال العلم بالذات؟ أو أنّه بسبب العلم بالأسباب الکلیه والصور الذهنیه للماهیات، یعلم الجزئیات أیضاً؟

3. هل یمکن أن نتصوّر کیفیه العلم الإلهی؟

للإجابه عن هذه الأسئله، یجب أن تُؤخذ صفه التوحید والمباحث المتمحوره حولها فی الحسبان.

مواصفات العلم الإلهی:

لقد أسلفنا القول فی المباحث المتعلّقه بالتوحید الإلهی، أنّ الله تعالی لا یشبه مخلوقاته بأیّ وجه من الوجوه، ویوجد تباین شاسع بین الخالق والمخلوق فی

الصفات. فعلى أساس التوحيد والتباين فى الصفات، فإنّ الله لا يشبه المخلوقات فى صفاته بما فيها صفه «العلم».

1. العلم اللا متناهى: إن علم المخلوقات محدود، بيد أنّ علم الله غير متناهٍ ويحيط بالجزئيات والكليات، يقول سبحانه فى القرآن الكريم: ...أَنَّ اللّهَ بِكُلِّ شَىْ ءٍ عَلِيمٌ. 1

2. العلم الأزلى: إنّ المخلوقات لا تطّلع على الحوادث إلّا بعد حدوثها فى العالم، أو أنّ علمها ناقص، ولكنّ الله يعلم تماماً بالموجودات قبل حدوثها، ويستوى علمه قبل حدوث الموجودات وبعده ولا يتغير. يقول الإمام على(عليه السلام) فى هذا الصدد:

«عالِمٌ إذ لا معلوم» (1) وأيضا: «كلّ عالِمٍ فَمِن بعد جهلٍ تعلَّم، والله لم يَجهَل ولم يتعلَّم». (2)

3. ليس العلم الإلهى اكتسابياً: يحصل علم المخلوقات بالأشياء بعد جهلها بها عن طريق التعلّم، ويمكن ازدياده، فى حين أنّ العلم الإلهى ليس كذلك. روى عن الإمام على(عليه السلام):

العالِم بلا اكتساب ولا ازدياد ولا علم مستفاد»، (3) ويقول أيضا: «كلّ عالم فمِن بعد جهلٍ تعلّم، والله لم يجهل ولم يتعلّم. (4)

ويحصل علم المخلوقات عن طريق الوسائط والأدوات، ويكون العلم شىء غير العالم، والعالم يحصل على المعلوم من خلالها. ولكنّ علم الله ليس كذلك. يقول الإمام على(عليه السلام):

...وعلمها [الأشياء] لا بأداه لا يكون العلم إلّا بها، وليس بينه وبين معلومِه علمُ غيره به كان عالماً بمعلومه. (5)

1- (2) . نهج البلاغه: الخطبه 152؛ اصول الكافى: 139/1 و 141.
2- (3) . اصول الكافى: 135/1.
3- (4) . نهج البلاغه: الخطبه 213.
4- (5) . اصول الكافى: 135/1.
5- (6) . المصدر: 18/8؛ توحيد الصدوق: 73.

وعلى هذا فقد أخطأت بعض التفاسير التى تحاول فهم كيفيه العلم الإلهى وحدوده عن طريق تشبيه علم الله بعلم المخلوقات طبقاً للتعاليم الخاطئه فى التوحيد فى تبيان كيفيه العلم الإلهى ونطاقه.

وبصوره عامه فإنّ أى نوع من أنواع التأمّل فى صفه العلم وبيان كيفيته، يبوء بالفشل ولا يؤدى إلى الكشف عن الحقيقه؛ حيث إنّ العلم من صفات الله الذاتيه والأزليه، والتفكير فى الذات لا يوصلنا إلى نتيجه، ولا يمكن لنا فهم الذات والصفات الذاتيه، إذ إنّ الكيف إحدى المقولات المرتبطه بالموجود الذى له تحيّز وماهيه، فى حين أنّ الله ليس له حدّ وتحيّز وماهيّه. يقول الإمام موسى الكاظم(عليه السلام):

لا يوصف العلم من الله بكيف، (1)

وروى عن الإمام الرضا(عليه السلام) أيضا:

إنّما سمّى الله عالِماً، لأنّه لا يجهل شيئاً. (2)

الأدله على العلم الإلهى

1. أدله التوحيد

يرجع إثبات العلم الإلهى إلى الأدله العقليه على التوحيد التى تقدّم شرحها سابقاً. فعلى أساس تلك الأدله يمكن تقرير الاستدلال على العلم الإلهى المطلق.

يُعدّ الجهل نقصاً وهو من صفات المخلوقات؛ وعليه فإذا جهل الله شيئاً فإنّه يشبه المخلوقات ويصير ناقصاً. وهذه المسأله تنافى أصل الوجود الإلهى فضلاً عن تعارضها مع التوحيد؛ حيث إنّ الموجود الذى ينقصه شىء ويتمتّع بصفات المخلوقات، يعتبر مخلوقاً لا خالقاً، فى حين أنّه تمّ قبلها إثبات وجود الخالق.

2. خلق الكون والنظم السائد فيه

1- (1) . توحيد الصدوق: 138.

2- (2) .اَصول الكافی: 121/1.

يدلّ خلق الكون والنظام السائد والتوازن الدقيق الموجود فيه والانسجام والاتساق التام بين أجزائه، على العلم المطلق لخالق الكون؛ إذ إنّ الموجود الذى يطّلع على كافه أجزاء الكون وقوانينه ونظامه هو وحده الذى يستطيع أن يكون خالقاً لهذا النظم العجيب والمدهش. وعلى سبيل المثال، فإذا قمنا بدراسه الذرّه أو المجموعه الشمسيه، نلاحظ - فى حاله فقدان توازن قوه الجاذبيه والطرد المركزى قليلا بين النواه والإلكترونات أو بين الكواكب والشمس- أن أجزاء الذرات والمجموعه الشمسيه تتصادم أو تُطارد كلّ منها الأُخرى، وبالتالى يتلاشى العالم. وعليه فإنّ العالم المطلق والقادر على كلّ شىءٍ هو الذى يتمكّن من إيجاد هذه الأجزاء وتنسيقها معاً على أساس القوانين الدقيقه.

ومن هنا، يُستدل بخلق النظام الكونى والنظم السائد فيه على إثبات العلم والقدره والحكمه لله والصفات المرتبطه بهذه الصفات الإلهيه كالسميع والبصير، فضلاً عن استخدام المتكلّمين له من أجل البرهنه على إثبات الله. (1) كما اشير أيضا إلى هذه المسأله فى القرآن الكريم والروايات الشريفه، ومنها، ما يلى:

أَ لا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ. 2 وروى عن الإمام جعفر الصادق(عليه السلام):

اتصال الخلق بعضه ببعض، وإنّ ذلک مِن مدبّر حکیم عالم قدير. (2)

ب) القدره

تعتبر صفه القدره - كالعلم - إحدى الصفات المهمّه لله تعالى، واعترفت بها كافه الديانات الإلهيه. لقد وردت كلمه «القدير» خمساً وأربعين مرّه فى القرآن الكريم،

1- (1) . كشف المراد: 284.
2- (3) . بحار الأنوار: 189/3؛ توحيد المفضّل.

وتكرّر «القادر» اثنتى عشره مرّه بصوره المفرد والجمع.

معنى القدره (لغهً)

القدره تعنى: القوه على الشىءً والتمكّن منه. (1) لقد أدخل المتكلّمون، قيد الاختيار والحريه، فى تعريف القدره. وبحسب هذا الرأى، لا يطلق «القادر» على مَن يقدر بصوره جبريه على إنجاز عمل معين، ولا يستطيع تركه، بل يصدق على الذى يستطيع إنجاز عملٍ ما وفى الوقت نفسه، يتمكّن من تركه أيضاً. (2)

الأدله على القدره الإلهيه

إنّ كثيراً من المسائل التى تمّ طرحها فى خصوص صفه العلم، يتضمّن صفه القدره أيضاً، وتُستخدم الأدله التى اقيمت على العلم الإلهى، لإثبات صفه القدره أيضاً. إنّ مطلقيه القدره الإلهيه وعدم دخول العجز فيها، وعينيه القدره مع الذات الإلهيه، وعدم استعمال الله للوسائل فى إعمال القدره وعدم وصف القدره الإلهيه بالكيفيه، يُستدلّ عليها فى مبحث القدره بنفس الأدله التى مرّت بنا فى مبحث العلم الإلهى؛ حيث إنّ العجز والضعف يُعتبر نوعاً من النقص وهو يختصّ بالمخلوقات، وبما أنّ الله سبحانه منزّه عن أىّ نقص وعيب ولا يشبه المخلوقات أبداً، فإنّه ليس عنده أىّ شكل من أشكال العجز.

لقد تكرر مضمون جمله إِنَّ اللّهَ عَلى كُلِّ شَىْ ءٍ قَدِيرٌ خمساً وثلاثين مرّه فى القرآن الكريم، (3) وهذا بنفسه يرمز إلى تأكيد القرآن على عموميه وشموليه القدره الإلهيه.

يقول الإمام الرضا(عليه السلام) حول عينيه القدره للذات الإلهيه وعدم توسيط الأدوات والآلات لتحقيق قدره الله:

1- (1) . المصباح المنير: 492؛ الصحاح: 786/2.
2- (2) . كشف المراد: 248.
3- (3) . البقره: 20، 109، 148 و 259؛ آل عمران: 165؛النحل: 77؛ النور: 45؛العنكبوت: 20؛فاطر: 1؛الطلاق: 12.

لا يجوز أن يكون خلقُ الأشياءِ بالقدره، لأنّک إذا قلتَ: خلق الأشياء بالقدره، فكأنّک قد جعلتَ القدرةَ شيئاً غيره، وجعلتها آله له، بها خَلَقَ الأشياء، وهذا شركٌ، ولكن ليس هو بضعيف وعاجز ولا محتاج إلى غيره، بل هو سبحانه قادر لذاته لا بالقدره. (1)

ويستدل الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) فی توحيد المفضل بعجائب الكون وروائعها على القدره الإلهيه. (2)

ومما ينبغی الالتفات إليه، هو أنّ القدره الإلهيه لا تتعلّق بالممتنعات العقليه ولا تشملها، وما تقدّم ذكره فی خصوص عموميه القدره الإلهيه، يتعلق بالأمور التی يمكن تحقيقها عقلاً. وهذه المسأله لا تختص بالقدره الإلهيه، بل نفس القدره لا ترتبط بالممتنعات العقليه، والمقصود من عموم قدرته سبحانه هو سعتها لكلّ شیءٍ ممكنٍ عقلاً. فعلى سبيل المثال، حينما نتكلّم حول قدره موجود أو عدم قدرتها على إنجاز شیء ما، إنّما نقصد الأمور التی تدخل فی حيّز الممكنات عقلاً، ومن هنا، تخرج المستحيلات تماماً من موضوع القدره. سُئل الإمام علی(عليه السلام):

هل يقدر ربُّک أن يدخل الدنيا فی بيضه من غير أن تصغر الدنيا أو تكبر البيضه؟، فأجاب الإمام أمير المؤمنين(عليه السلام): «إن الله تبارک وتعالى لا يُنسب إلى العجز والذی سألتَنی لا يكون». (3)

كما سأل رجلٌ الإمام الرضا(عليه السلام) السؤال المذكور، وحيث لم يذكر شرط عدم تصغير الدنيا، فقد أجابه الإمام(عليه السلام):

نعم، وفی أصغر من البيضه، قد جعلها فی عينک، وهی أقلّ من البيضه، لأنّک إذا فتحتها عاينت السماء والأرض وما بينهما، ولو شاء لأعماک عنها. (4)

1- (1) . عيون أخبار الرضا(عليه السلام): 117/1.
2- (2) . بحار الأنوار: 108/3.
3- (3) . توحيد الصدوق: 130.
4- (4) . المصدر.

ولا يخفى بأن الإمام كلّم السائل على قدر عقله، وأنّ السائل لم يطرح قضيه تصغير الدنيا.

وعليه، فإذا افترضنا بقاء الدنيا كما هى عليه الآن، فإنّه يستحيل وضعها فى البيضه، ولكن الله يستطيع أن يتصرّف فى الدنيا ويصغّرها على نحو تدخل فى شىء أصغر من البيضه.

ج) الخَلْق

تُعتبر صفه الخلق من الصفات الفعليه المهمّه لله تعالى، وتوضّح كيفيه علاقه الله بالموجودات الأُخرى. إنّ «الخلق» يعنى «التقدير»، أى إيجاد شىء على أساس تقدير ومقياس معيّن، والمعنى الآخر له هو ابتداعِ الشىء من دون سبق مثال وماده؛ وكلّ شىء خلقه الله فهو مبتدعه طبقاً لمقدار معين. (1) ويستخدم المعنى الأخير للذات المقدّسه الإلهيه فحسب، وينفرد الله بهذه الصفه. جاء فى القرآن الكريم: ...قُلِ اللّهُ خالِقُ كُلِّ شَىْ ءٍ وَ هُوَ الْواحِدُ الْقَهّارُ ، (2) وكذلک: ...هَلْ مِنْ خالِقٍ غَيْرُ اللّهِ.... 3

إنّ كافه الأدله العقليه المثبته لوجود الله تعالى، تثبت صفه الخالقيه أيضاً. وفى الحقيقه فإنّ هذه الأدله تُثبت وجود الله مع صفه الخالقيه؛ حيث إنّنا فى هذه الأدله، نتوصّل من الموجودات التى أمامنا إلى مبدأها، وعلمنا أنّ مبدئيه الخلق يُقصد بها المعنى العام للكلمه. إنّ المسائل التى يجب دراستها ، هى كيفيه بدايه الخلق وخصائصه.

الصفات الرئيسيه للخَلْق

يُعدّ العلم والقدره والقضاء والقدر من مبادئ الخلق، وقمنا بدراسه الاثنين الأوّلين منها، وسيتم طرح الآخرين فى مبحث «العدل الإلهى». ونتطرّق فى ما يلى إلى عدد من

1- (1) . لسان العرب: 85/10، ماده «خلق».
2- (2) . الرعد: 16؛راجع: الأنعام: 102؛الزمر: 62؛غافر: 62.

الصفات الرئيسيه للخلق والتى لم نشر إليها سابقاً:

1. من أهمّ مواصفات الخلق الإلهى هو أنّ الله لم يخلق الكون من ماده موجوده من قبل. ولمّا سألوا الإمام محمد الباقر(عليه السلام):

هل خلق الله الشىء من الشىء أو من لا شىء؟ فأجابهم الإمام: خَلقَ الشىء لا من شىء كان قبله. (1)

ويطرح فى هذا السؤال والجواب، ثلاث فرضيات للخلق الأول:

أ) الخَلْق «من شىء»، أى الخَلْق من الماده الأزليه الموجوده مسبقاً؛

ب) الخَلْق «من لا شىء»، أى أصبح العدم موجوداً؛

ج) الخَلْق «لا من شىء»، أى الخَلْق من دون وجود الماده الأزليه الموجوده من قبل.

فالخلْق من النوع الأول، هو صنع شىء من شىء آخر؛ كصنع الكرسى من الخشب. ويوجد هذا النوع من الخلْق بين المخلوقات أيضاً. وأما الخلْق من النوع الثانى، فهو مستحيل عقلاً، حيث إنّ صيروره العدم موجوداً، يستلزم اجتماع النقيضين. وفى الخلق من النوع الأخير، يتم نفى وجود الماده الموجوده مسبقاً، سواءً كانت موجوده أو معدومه. فيختصّ هذا النوع من الخلق بالله (تعالى). يقول الإمام الرضا(عليه السلام):

إنّ كلّ صانع شىءٍ، فمِن شىء صنع، والله الخالق اللطيف الجليل، خلق وصنع لا مِن شىء. (2)

يذكر الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) انّ الأنواع الثلاثه تختص بالله تعالى وحده، وهى: خلق الشىء «لا من شىء»، وتحويل جوهر إلى جوهر آخر، وإعدام الشىء الموجود. حيث يقول:

1- (1) . توحيد الصدوق: 67.
2- (2) . المصدر: 63؛راجع: اصول الكافى: 135/1.

لا یکوّن الشیء لا من شیء إلا الله، ولا ینقلُ الشیء من جوهریتّه إلی جوهر آخر إلا الله، ولا ینقلُ الشیء من الوجود إلی العدم إلا الله. (1)

ویترتب علی هذه المیزه للخلقه، آثار متعدده کنفی وجود الموجودات الأزلیه کماده أولیه للخلق، وحدوث العالم وتفرّد الله بصفه القدیم. یقول أمیرالمؤمنین علی(علیه السلام): «لم یَخلق الأشیاء من أصول أزلیه»، (2) وروی عن الإمام موسی الکاظم(علیه السلام) أیضا: «هو القدیم وما سواه مخلوق محدَث». (3)

إنّ حدوث العالم یعنی: أنّ الله تعالی ینفرد بصفه القدم، وکل موجود سواه، حادث ولیس بقدیم؛ إذ یسبقه العدم. یقول الإمام الرضا(علیه السلام):

إنّ الله تبارک وتعالی قدیم والقِدَم صفته التی دلّت علی أنه لا شیء قبله ولا شیء معه فی دیمومیتّه. (4)

وروی عن رسول الله(صلی الله علیه و آله) أنّه قال فی حدوث العالم:

کان الله ولم یکن شیء غیره، (5)

کما یقول الإمام علی(علیه السلام):

إن الله سبحانه یعود بعد فناء الدنیا وحده لا شیء معه، کما کان قبل ابتدائها،

کذلک یکون بعد فنائها. (6)

2. إحدی المیزات الأُخری للخلق الإلهی هی أنّه لا یستند إلی احتذاء نموذج سابق، بمعنی أنّ الله تعالی خلق الکون بلا نموذج وصوره موجوده مسبقاً. وعلیه فلا یمکن أن نعتبر ماده المواد الأزلیه أو النموذج السابق کسابقه للخلق؛ وبتعبیر آخر فإنّ الخلق الإلهی

1- (1) . توحید الصدوق: 68.
2- (2) . نهج البلاغه: الخطبه 163.
3- (3) . توحید الصدوق: 76.

4- (4) . اصول الكافى: 120/1.
5- (5) . صحيح البخارى: 1166/3، ح 3019؛ راجع: اصول الكافى: 107/1.
6- (6) . نهج البلاغه: الخطبه 186.

خلق بديع وصنع جديد. يقول الإمام محمد الباقر(عليه السلام) فى تفسير الآيه الشريفه

بديع السموات والأرض (1): أى مُبدعهما ومنشئهما بعلمه، ابتداءً لا مِن شىء ولا على مثال سبق. (2)

كما روى عن مولاتنا فاطمه الزهراء(عليها السلام):

ابتدع الأشياء لا من شىء كان قبلها وأنشأها بلا اقتداء أمثله امتثلها. (3)

ويقول الخليل فى كتابه العين: «البدع، إحداث شىء لم يكن من قبل خلْق، ولا ذكر ولا معرفه». (4)

3. ومن الميزات الأخرى للخلق الإلهى هى أنّه لا يحدث أى تغيّر فى الذات الإلهيه حين خلق الموجودات. وهذه المسأله راودت أذهان الفلاسفه منذ الأزمنه الغابره وهى «كيف لا يتغير الله بأفعاله؟» وسبّبت هذه المشكله أن ينكر أرسطو إرجاع الأفعال إلى الله دون واسطه وإيجاد الأشياء مباشره. (5) وتنطلق هذه المشكله من مقارنه الله (عزّوجلّ) بمخلوقاته، وبما أنّ المخلوقات تتغير حين العمل، استنتج من ذلک أن الله حينما يفعل شيئاً، يتغيّر. ولكن وفقاً لأصل التوحيد التى يقتضى نفى قياس الخالق بالمخلوق فإنّ الله ينفرد بكافه صفاته وميزاته وأفعاله. فتتغير المخلوقات حين العمل والفعل، وليس الله كذلک. سأل عمران الصابى فى احتجاجه مع الإمام الرضا(عليه السلام):

أليس قد تغير [الخالق] بخلقه الخلق؟»، فأجابه الإمام بقوله: «لم يتغير (عزّوجلّ) بخلْقِ الخلْق، ولكن الخلْق يتغيّر بتغييره. (6)

1- (1) . الأنعام: 101.
2- (2) . مجمع البيان: 531/4؛ اصول الكافى: 256/1.
3- (3) . الاحتجاج: 255/1؛ راجع: توحيد الصدوق: 50.
4- (4) . كتاب العين: ماده «بدع».
5- (5) . ما بعد الطبيعه: كتاب 12، الفصل السابع.
6- (6) . عيون أخبار الرضا (عليه السلام): 171/1.

كما يقول الإمام(عليه السلام) فی مكان آخر: لا يتغير الله بانغيار المخلوق، كما لا يتحدد بتحديد المحدود. (1)

ملخص ما سبق

1. تُعدّ صفات: العلم، والقدره، والخلْق من أهم الصفات الإلهيه، واُشير إلى مبحث العلم فی مائتين وخمسين مرةً فی القرآن الكريم. لذلک، يقرّ المسلمون بأسرهم وحتی أتباع الديانات السماويه الاُخرى، بأنّ الله تعالى عالم مطلق. واختلاف المتكلّمين والفلاسفه إنّما يكون فی كيفيه وحدود العلم الإلهی. وفقاً لأصل التوحيد وعلى أساس التباين بين الله ومخلوقاته، فإنّه لا يشبه صفةً من مخلوقاته - بما فيها صفه العلم - وأنّ علمه أزلی ومطلق وغير متناهٍ، وغير مكتسب. ويُستدل بأدله التوحيد وبرهان خلق الكون والنظم السائد فيه على العلم الإلهی.

2. تُعتبر صفه القدره - كالعلم - إحدى الصفات المهمه لله تعالى، واعترفت بها كافه الديانات الإلهيه. ومن منظور المتكلمين فإنّه لا يطلق «القادر» على مَن يقدر بصوره جبريه على إنجاز عمل معين فحسب، ولا يستطيع تركه فإنّه بل يصدق على الذی يستطيع إنجاز عمل وفی الوقت نفسه، يتمكّن من تركه أيضاً. إنّ القدره الإلهيه مطلقه؛ إذ إنّ العجز والضعف يعتبر نوعاً من الضعف وأنّه من صفات المخلوقات، والله تعالى منزّه عن أی نقص ولا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يدخل الضعف فيه. ولكن يجب الالتفات إلى أنّ قدره الله لا تتعلّق بالممتنعات العقليه وأنّ شموليه القدره الإلهيه تتعلّق بالممكنات العقليه.

3. تُعتبر صفه الخلْق إحدى الصفات الفعليه المهمّه لله تعالى، وتبيّن كيفيه علاقه الله بالمخلوقات. وفقاً لهذه الصفه، فإنّ الخلْق الإلهی بديع وجديد من حيث الماده والصوره، بمعنى: أنّ الله لم يخلق العالم من ماده موجوده مسبقاً، وأنّه خلق العالم من دون نموذج سابق ولا من صوره موجوده من قبل، ولا يحدث أی تغير فی الذات الإلهيه عمليه الخلْق.

1- (1) . توحيد الصدوق: 37.

الأسئله والبحوث

1. كيف تُثبت عباره «الله عالم» مستفيداً من نفى نظريه التشبيه.

2. على من يُطلق «القادر» من منظور المتكلّمين؟

3. هل تشمل القدره الإلهيه المستحيلات؟ وضّح ذلک؟

4. ما هى المعانى المختلفه للخلْق؟

5. لماذا يستحيل الخلْق «من لا شىء»؟

6. اذكر مواصفات الخلْق الإلهى.

7. أجْرِ دراسةً ونقداً لرأى ابن سينا فى (علم الله بالجزئيات).

ص:145

11- العدل الإلهی

اشاره

أهداف الدرس:

1. التعرّف علی العدل الإلهی؛ 2. التعاریف المتعدده للعدل الإلهی.

نظره خاطفه إلی المباحث السابقه

أفردنا الدرس السابق لدراسه بعض الصفات الذاتیه لله (تعالی) کالعلم، والقدره والخلْق. ففی مستهلّ الدرس، تقدّم بیان مواصفات العلم الإلهی من منظور الروایات الشریفه، ثمّ قمنا بالبرهنه علی هذه المواصفات. وفی الجزء الثانی من الدرس، وضّحنا بإحدی الصفات الذاتیه لله تعالی وهی القدره. وفی هذا الجزء کالأجزاء السابقه أیضاً، شرحنا فی البدایه وبالاستفاده من الأحادیث، هیکلیه القدره الإلهیه وکیفیتها، ثمّ استدللنا بنفس الأدله التی أثبتت العلم الإلهی، علی القدره الإلهیه. وفی الجزء الختامی للدرس، تطرّقنا إلی صفه الخلق الإلهی، وکشفنا بالاستعانه بالروایات الوارده بشأن الصفات الإلهیه، عن مواصفاتها وجزئیاتها.

العدل الإلهی

اشاره

یُعتبر «العدل» إحدی صفات الله الأساسیه، وله أهمیه بالغه بحیث وضع إلی جانب أهم

الصفات الإلهيه المتمثّله فى التوحيد، ويُعدّ فى كلام الإماميه والمعتزله أحد اصول الدين.

وقد تكرّرت مادّتا «العدل» و«الظلم» بمشتقاتهما أكثر من ثلاثمائه مرّه فى القرآن الكريم، وتمّت فيها التوصيه بالعدل والثناء عليه، كما نُهى عن الظلم وعوتب عليه. أنّ الله سبحانه نفى الظلم عن نفسه نحو من إحدى وأربعين مره، فى الآيات القرآنيه، وتم مرّةً واحدةً وصف الفعل الإلهى بالعدل، كما فى الآيه المباركه: وَ تَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقاً وَ عَدْلاً.... 1

لقد جاء العدل فى الروايات الشريفه، إلى جانب التوحيد كأحد ركائز الدين. يقول الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) فى هذا الخصوص:

إنّ أساس الدين التوحيد والعدل. (1)

تدلّ المسائل المذكوره أعلاه على أهميه العدل فى معتقدات المسلمين ولا سيما عند أهل بيت الرسول(عليه السلام)، وذكرت نقاط حول أسباب أهميه العدل واعتباره من اصول الدين، وهى كما يلى:

1. يندرج كثير من المعتقدات الإسلاميه تحت مبحث العدل الإلهى (2)، وإن لم يُعترف بهذا الأصل، لم يكن هناک دليل ودافع لطرح كثير من التعاليم الإسلاميه كالنبوه والمعاد واختيار الإنسان وتكليفه وغيرها من المعتقدات الإسلاميه.

2. اختلف الإماميه والمعتزله مع أهل الحديث اختلافاً شاسعاً فى مسأله العدل الإلهى، فيما اتفقوا على الصفات الإلهيه إلاّ فى بعض الجزئيات. لذلک، يطلق على الإماميه والمعتزله، مصطلح «العدليه» أو «أصحاب العدل والتوحيد». (3)

ص:148

1- (2) . معانى الأخبار: 11.
2- (3) . رسائل الشريف المرتضى: 166/1
3- (4) . عدل إلهى (العدل الإلهى): 56.

معنى العدل الإلهى

«العدل» لغةً واصطلاحاً له معان متعدده، ومنها ثلاثه معانٍ هى أهمّها وأكثرها رواجاً:

1. المعنى الأوّل

إنّ المعنى الأكثر رواجاً للعدل والذى يتبادر إلى الذهن أكثر من المعانى الأخرى، (1) هو: «رعايه الحقوق، وإعطاءكلِّ ذى حقٍ، حقّه». ويقابله: الظلم والجور. والذى يعنى تضييع حقوق الآخرين والاعتداء عليها.

يقول الشيخ المفيد فى كتابه:

العدل، هو: الجزاء على العمل بقدر المستحق عليه، والظلم، هو: منع الحقوق، والله تعالى عدل كريم جواد متفضّل رحيم، قد ضمن الجزاء على الأعمال، والعوض على المبتدئ من الآلام، ووعد التفضل بعد ذلك بزياده من عنده. (2)

فيصّح هذا المعنى حينما يُتصوّر أولاً موجودٌ له حقًّ، وأنّ المراد بالحق، هو الحق التشريعى الذى يدرک بالعقل العملى وليس الحق التكوينى الذى يتعلّق بالعقل النظرى. فإن نقصد منه المعنى الأخير للحق، يشبه التعريف المذكور، تعريف بعض الفلاسفه الذين يعرّفون العدل بأنّه: «مراعاه الاستحقاق فى إفاضه الوجود واعطاء الكمالات على قدر قابليه الماهيه والعين الثابته». (3)

وبناءً على ذلک، إن كان هناک حقٌّ وراعى الإنسان ذلک الحقّ وطبّقه، تحقق العدل. وإن لم يراعِ الحقّ، يقع الظلم. وأما إن لم يكن هناک حقّ، ومع ذلک اعطى خير للآخرين، يتحقق الفضل والكرم. ووفقاً لهذا التعريف، تندرج الأفعال تحت العناوين الثلاث المتمثله فى العدل والظلم والفضل.

1- (1) . راجع: اصول عقائد (أصول العقائد): 82.
2- (2) . تصحيح الاعتقاد: 83؛ راجع: كتاب العين: 1154/2؛ لسان العرب: 83/9.
3- (3) . راجع: عدل الهى: 50؛ شرح الأسماء: 172

إنّ تقسيم الأفعال إلى ثلاثه أنواع، هو تقسيم عقلى؛ إذ عند تعامل الإنسان مع الآخر، إما أن يُتصور حق فى ما بينهما أوْ لا. وفى الحاله الأولى التى للإنسان حق على الآخر، إما يُعطى حقّه وهو يسمى ب-«العدل»، أو لا يعطى حقّه، وهنا يتحقق «الظلم». وفى الفرض الثانى، فالشخص الذى ليس هناک حق على عاتقه، إما ينفع الآخرين، أوْ لا، ففى الحاله الأولى، يتحقق الفضل والإحسان وفى الحاله الأخيره، يتحقق العدل. فعلى ضوء هذا التقسيم العقلى، تنقسم الأفعال إلى أربعه أنواع، ويندرج نوعان منها تحت عنوان العدل وقسم منه تحت عنوان الظلم والنوع الأخير، تحت عنوان الفضل.

إنّ هذا التقسيم الثلاثى للأفعال يدعمه القرآن الكريم والأحاديث الشريفه فضلاً عن كونه عقلياً. فجاء فى القرآن الكريم: إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسانِ.... 1 وانقسمت فى هذه الآيه المباركه، الأفعال الحسنه التى يأمر اللّه بها، إلى العدل والإحسان، والمراد بالإحسان هو التفضل، كما صرّح به فى الأحاديث الشريفه. (1) ونقرأ فى الأدعيه أيضا: «إلهى إن عفوتَ فبفضلک، وإن عذّبتَ فبعدلک»، (2) أو:

اللهم صلّ على محمد وآله واحملنى بكرمک على التفضل، ولا تحملنى بعدلک على الاستحقاق. (3)

وكذلک صرّحت بعض الروايات الشريفه بأنّ العدل جاء لإقامه الحق:

إن العدل ميزان الله سبحانه، الذى وضعه فى الخلق ونصبه لإقامه الحق، (4) وأيضاً: «أعدل الخلق أقضاهم بالحق. (5)

ص:150

1- (2) . نهج البلاغه، تصحيح صبحى صالح: الحكمه 231.
2- (3) . البلد الأمين: 317.
3- (4) . الصحيفه السجاديه: 58، الدعاء 13.
4- (5) . غرر الحكم: ح 3464.
5- (6) . المصدر: ح 3014.

2. التناسب والتعادل

إنّ المعنى الآخر للعدل هو «وضع كلّ شىء فى موضعه». ويعتبر الشهيد المطهرى هذا التعريف مرادفاً لعناوين التوازن والتناسب والتعادل؛ (1) إذ يكون هذا المعنى هو المعنى الأعمّ للعدل ويشمل كافه الصفات الفعليه لله تعالى، سواء كانت الصفات التى تدل على الجانب التكوينى والوجودى كالخالق والحكيم، أو الصفات التى تنطوى على الجانب القيمى والأخلاقى، كالصادق والكريم.

ومن الإشكالات التى تُلاحظ على التعريف أعلاه، هو أنّ الأفعال تنقسم إلى الأفعال العادله والظالمه ولم يبقَ محلّ للإحسان والتفضل؛ حيث إنّ تحقّق الفعل فى محله، يصدق عليه العدل، وإلاّ فينطبق عليه الظلم. فعلى سبيل المثال، إذا وضع شخص مكتبه فى محل مناسب فى الغرفه، أو يضع الماء فى محل مناسب على المائده، بحيث يكون فى متناول أيدى الجميع، فإنّه ينطبق العدل على عمله وإلّا فيوصف عمله بالظلم. فى حين أنّ الفعل - على أساس المباحث السابقه وكما مر بنا تفصيل ذلک - ينقسم من منظور العقل واعتماداً على النصوص الإسلاميه، إلى ثلاثه أنواع.

إن الإشكال الآخر الذى يرد على هذا التعريف، هو أن العدل والظلم يشيران إلى الجانب التشريعى والقيمى للأفعال، والناس لا يعتبرون من لم يضع الماء فى محل مناسب على المائده، ظالماً، بل إنما ينظر إلى فعله بإنه مخالف للحكمه. وفى الحقيقه، فإنّ هذا التعريف الذى ذُكر للعدل، هو تعريف الحكمه وليس العدل. يقول الشهيد المطهرى فى نقد هذا التعريف:

إنّ العدل بمعنى التناسب ويقابله عدم التناسب فى مجموع نظام العالم؛ ولكنّ العدل الذى يقابله الظلم، من منظور الأفراد والأجزاء، فإنّه ينفصل كلّ فرد وجزء عن الآخر. ففى العدل بالمعنى الأول، يطرح المصلحه العامه، بينما العدل بالمعنى

1- (1) . عدل إلهى (العدل الإلهى): 46.

الأخير فإنّه يتعلّق بحقوق الأفراد، لذلک يستشكل المستشكل فيه ويقول: لا أنفى أصل التناسب فى العالم كلّه، ولكن أقول إنّ مراعاه هذا التناسب، يستلزم طوعاً أو كرهاً، بعض التمييزات، وتجوز هذه التمييزات من المنظور العام والكلّ، ولكن لا تجوز من المنظور الخاص والجزء. (1)

ويجب الالتفات إلى هذه النقطه وهى أنّ العدل بمعنى «إعطاء كلّ ذى حقّ حقّه»، يدخل فى مصاديق الحكمه ويُعدّ مصداقاً لوضع كلّ شىء فى موضعه، ولذلک، يعود المحل المناسب للحق، إلى إعطائه لذى الحق. إنّ الروايه المنقوله عن الإمام على(عليه السلام) بشأن العدل يشير إلى هذا الكلام:

العدل يضع الأمور مواضعها، والجود يُخرجها من جهتها. (2)

ويذهب الإمام على(عليه السلام) فى هذه الروايه إلى أنّ العدل أحسن من الجود للسياسه وإداره الحكم، رغم أنه يمكن أن يكون الجود أحسن من العدل فى المسائل الشخصيه.

فالعدل - بما أنّه يضع كلّ شىء فى موضعه، والحاكم يتعامل مع أفراد المجتمع اعتماداً على حقوقهم - فإنّه أحسن من الجود. ولكن الجود لا يتمحور على حقوق الأفراد ولا تكون فى الحسبان، فى حين أنّه بسبب محدوديه بيت المال، وأنّ أفراد المجتمع يشتركون فيه ويُصرف فى مصارف الجميع، فإنّه يجب أن يتوزّع على أساس الحقوق التى عيّنها القانون؛ حيث إنّه من دون وجود القانون، يؤدى الأمر إلى الفوضى وينتهى إلى التمييز بين الأفراد وتضييع حقوق بعض أفراد المجتمع.

وعليه فإنّ «وضع كلّ شىءٍ فى موضعه» هو إحدى ميزات العدل وليس تعريفه. ولو قصد الإمام تعريف العدل، لقال: «العدل وضع الأمور مواضعها».

3. تعريف متكلمى الإماميه والمعتزله (العدليه)

1- (1) . المصدر: 47.
2- (2) . شرح جمل العلم والعمل: 83.

إنّ الاصطلاح الذى طرحه متكلمو الإماميه والمعتزله للعدل، هو أعم من المعنى الأول وأخصّ من المعنى الثانى. إنّهم يعتبرون صفه العدل أجمع الصفات الفعليه القيميه والتى تشمل كافه الصفات القيميه والإيجابيه؛ حيث ذكر السيد المرتضى: «أنّ الكلام عن العدل هو الكلام عن تنزيه الله سبحانه عن أىّ عمل قبيح وترک العمل الواجب». (1) كما ذكر الشيخ الطوسى: «أنّ الكلام عن العدل هو أنّ الأفعال الإلهيه كلّها حسنه». (2) يقول القاضى عبدالجبار المعتزلى - بعد أن بيّن المعنى اللغوى للعدل - : «توفير حقّ الغير واستيفاء الحقّ منه»، وهو المعنى الأوّل له، ثمّ يردف قائلاً: «وأما فى الاصطلاح، فإذا قيل أنّه تعالى عدل، فالمراد به أنّ أفعاله كلّها حسنه، وأنّه لا يفعل القبيح ولا يخلّ بما هو واجب عليه». (3)

وفقاً لهذا المصطلح، انقسمت الأفعال إلى الإيجابيه والسلبيه أو الحسنه والقبيحه؛ بحيث يُحتسب القسم الأول، الأفعال العادله والقسم الثانى، الأفعال الظالمه. فعلى ضوء هذا المصطلح، فإنّ «العدل» يعنى الفضل ويصدق العدل - الذى مرّ بنا سابقاً - على القسم الأول من هذا التقسيم. ويبدو أنّ المتكلّمين فى هذا المصطلح، لا يريدون أن يعرّفوا العدل والظلم، بل يقصدون إفراد فصلٍ فى الكتب الكلاميه ليتضمن النقد والرد على الشبهات التى تنسب الأفعال القبيحه والظالمه كإجبار الإنسان، و«التكليف بما لا يطاق» والجبر فى القضاء والقدر، إلى الله تعالى. واللافت للنظر هو أنّه كان يندرج فى الكتب الكلاميه للمتقدّمين، هذا الفعل تحت عنوان «فى أفعاله» (4) وتمّ فى ما بعد استبدال هذا العنوان بالعدل.

1- (1) . المصدر: 83.
2- (2) . تمهيد الأُصول: 97.
3- (3) . شرح الأصول الخمسه: 131.
4- (4) . راجع: كشف المراد: 302.

وهناک روایتان بشأن العدل ویبدو أنّهما تدلّان علی تعریف المتکلّمین. روی فی إحداهما أنّه سئل الإمام أمیرالمؤمنین(علیه السلام) عن معنی التوحید والعدل، فأجاب الإمام بقوله:

التوحید أن لا تتوهّمه والعدل أن لا تتّهمه. (1)

ففی الجزء الأول من الروایه یُشار إلی مسأله التوحید، وفی الجزء الآخر، یُتعرض لمعنی العدل وهو عدم اتهام الله بالأفعال القبیحه والسیئه.

وفی روایه أخری، بعد أن یعتبر الإمام جعفر الصادق(علیه السلام) التوحید والعدل أنهما رکیزتان للدین، یقول:

وأمّا العدل فأن لا تنسب إلی خالقک ما لامَک علیه. (2)

وعلیه فإنّ الأفعال القبیحه تطلق علی أفعال یلام فاعلها علیها، لذلک، فالعدل هو أن لا ننسب الفعل القبیح إلی الله وننزّهه عنه.

ویتلاءم هذا التعریف مع التعریف الرائج للعدل، أی عدم الاعتداء علی حقوق الآخرین. وسنناقش هذه المسأله فی مبحث علاقه العدل باختیار الإنسان.

المعانی الأخری للعدل

1. تعریف الفلاسفه للعدل

یعرّف بعض الفلاسفه، العدل الإلهی بأنّه:

«مراعاه الاستحقاق فی إفاضه الوجود وعدم الامتناع عن الإفاضه والرحمه فیما یتعلّق بالإمکان أو الکمال». (3) هذا التعریف یعرّف العدل الإلهی کصفه تکوینیه تتعلّق بکیفیه خلق العالم فحسب، ولیس صفه قیمیه. ویعلّل الذین لا یعتبرون العدل الإلهی

1- (1) . نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، الحکمه 430.
2- (2) . معانی الأخبار: 11.
3- (3) . عدل إلهی (العدل الإلهی): 50.

صفةً قيميه، بأنّهم يعدّون الحسن والقبح العقليين معياراً لتقييم الأفعال البشريه وليس أفعال الله. يقول الشهيد المطهرى فى هذا المجال:

لا ينكر الحكماء الإلهيون، الحسن والقبح العقليين، بل يرفضون رأى الأشاعره، إلّا أنّهم يذهبون إلى أنّ نطاق هذه المفاهيم هو مجال الحياه البشريه فحسب. فمن منظور الحكماء الإلهيين، لا تدخل مفاهيم الحسن والقبح فى حريم الله سبحانه كمعيار، ولا يمكن تفسير الأفعال الإلهيه من خلال هذه المعايير والمقاييس البشريه تماماً. وحسب اعتقاد الحكماء فإنّ الله عادل، ولكن لا من حيث إنّ العداله حسنه وجرت الإراده الإلهيه على أداء الأفعال الحسنه لا الأفعال السيئه. (1)

يلاحظ على التعريف المذكور وعلى المعيار الذى ينكر الحسن والقبح العقليين للأفعال الإلهيه، بأنّ ملاک الحسن والقبح، عقلى والحكم العقلى لا يقبل الاستثناء والتخصيص. وإذا افترضنا فرضاً محالاً أنّ الله «يكلّف بما لا يطاق»، يستقبح العقل هذا الأمر ويعدّه ظلماً، وبالتالى بما أنّ العقل يثبت صفه العدل لنفسه، يستحيل على الله سبحانه صدور «التكليف بما لا يطاق».

2. تعريف متكلّمى الأشاعره للعدل

حسب اعتقاد متكلمى الأشاعره فإنّ العدل هو: «كلّ فعلٍ يفعله الله». يقول الفخر الرازى فى كتابه:

قال مشايخنا: العدل الإلهى يعنى أنّ الله يستطيع أن يفعل كلّ ما يشاء ويحكم ما يريد وتجرى حكمته على العباد. (2)

ويقول عبدالقاهر البغدادى: «يعتقد أصحابنا [الأشاعره] بأنّ العدل الإلهى هو الأفعال التى يفعلها الله تعالى. فحسب رأيهم، العدل فى الأفعال البشريه، ينطبق على أفعالٍ أمرَ الله

1- (1) . المصدر: 43.
2- (2) . شرح أسماء الله الحسنى: 245.

بها أو لا تنطبق تلک الأفعال علی الظلم، والظلم یصدق علی عمل نهی الله عنه». (1)

وعلیه فتعتمد صفه العدل علی الأفعال والأوامر الإلهیه، وکلّ عمل فعله الله تعالی أو أمر به، ینطبق علیه العدل. وعلی هذا الأساس، لا یعدّ العدل معیاراً للحکم فی الأفعال الإلهیه، ولا یمکن الحکم - اعتماداً علی العدل - فی فعل خاص، مثل: «التکلیف بما لا یطاق» بأنه ظلم، وبالتالی لا یفعله الله، بل یجب أن ننظر إلی الأفعال التی یفعلها الله، ثم نحدّد علی أساسها العدل.

وهذا التفسیر للعدل، یؤدی إلی عدم تأثیر هذا الأصل وإنکاره، ولذلک، یطلق مصطلح «العدلیه» علی المخالفین للأشاعره، أی الإمامیه والمعتزله.

ویکمن تفسیر مثل هذا العدل فی إنکار الحسن والقبح العقلیین؛ إذ العقل إنّما یحکم علی أساس الحسن والقبح العقلیین بأنّ بعض الأفعال حسنه وعادله وبعضها قبیحه وظالمه. ولکن ترفض نظریه الأشاعره ذلک؛ حیث إنّ الحسن والقبح العقلیین قضیه وجدانیه. وسنطرح علاقه العدل بالحسن والقبح العقلیین فی المباحث اللاحقه.

وقد یقیم الأشاعره أدله علی نظریتهم کما یلی: الظلم یعنی التصرّف فی ملک الآخرین، وبما أنّ الموجودات کلّها مملوکه لله تعالی، فیُستنتج أنّ کلّ فعل فعله الله، هو تصرّف فی ملکه وهذا عین العدل.

یقول الفخر الرازی: «الظلم یعنی التصرّف فی ملک الغیر». (2)

ویقول الشهرستانی فی کتابه:

أمّا العدل فعلی مذهب أهل السنه: أنّ اللّه عدل فی أفعاله، بمعنی أنّه متصرّف فی مُلکه ومِلکه ، یفعل ما یشاء ویحکم ما یرید، فالعدل: وضع الشیء موضعه

1- (1) . اصول الدین: 131.
2- (2) . القضاء والقدر: 271.

وهو التصرّف فی الملک علی مقتضی المشیئه والعلم، والظلم بضده فلا یتصور منه جور فی الحکم وظلم فی التصرف. (1)

وهذا الاستدلال أیضا مردود علی ضوء الحسن والقبح العقلیین؛ حیث إنّ العالم رغم أنّه مملوک لله تعالی، إلّا أنّ أعمالاً من قبیل: «التکلیف بما لا یطاق»، یعنی إجبار العباد وعقابهم ، سواءً فی ملکه أو ملک غیره، وهذا یُعدّ ظلماً وقبیحاً من منظور العقل.

سنستعرض فی الدرس الآتی مسائل یناقشها متکلّمو الإمامیه تحت عنوان العدل الإلهی وترتبط عموماً بمبحث العدل الإلهی.

ملخص ما سبق

1. «العدل» لغهً واصطلاحاً له معان متعدده. والمعنی الأکثر رواجاً للعدل والذی یتبادر إلی الذهن أکثر من المعانی الأخری له، هو: «رعایه الحقوق وإعطاء کلّ ذی حق، حقّه». ویصح هذا المعنی حینما یُتصوّر أولاً موجود له حق، وأنّ المراد بالحقّ، هو الحقّ التشریعی الذی یُدرک بالعقل العملی ولیس الحق التکوینی الذی یتعلّق بالعقل النظری. وبناءً علی ذلک،فإنّ کان هناک حق، وراعی الإنسان ذلک الحق وطبّقه، فقد تحقق العدل، وإن لم یراع الحق، یقع الظلم. وأما إن لم یکن هناک حق، ومع ذلک أعطی الإنسان خیراً للآخرین، فیتحقق الفضل والکرم. وفقاً لهذا التعریف، تندرج الأفعال تحت العناوین الثلاث المتمثله فی العدل والظلم والفضل. إنّ تقسیم الأفعال إلی ثلاثه أنواع، هو تقسیم عقلی، ویدعمه القرآن الکریم والأحادیث الشریفه أیضاً.

2. إنّ المعنی الآخر للعدل هو «وضع کلّ شیءٍ فی موضعه». هذا المعنی، یُعتبر المعنی الأعم للعدل ویشمل کافه الصفات الفعلیه لله تعالی، سواءً کانت الصفات التی تدل علی الجانب التکوینی والوجودی کالخالق والحکیم، أو الصفات التی تنطوی علی الجانب القیمی والأخلاقی، کالصادق والکریم.

1- (1) . الملل والنحل: 42/1.

ومن الإشكالات التی تلاحظ علی هذا التعریف ، هو أنّ الأفعال ستنقسم إلی الأفعال العادله والظالمه ولم یبقَ محلٌّ للإحسان والتفضل؛ حیث إنّ تحقق الفعل فی محله، یصدق علیه العدل، ولا ینطبق علیه الظلم.

3. إنّ الاصطلاح الذی طرحه متکلمو الإمامیه والمعتزله للعدل، هو أعم من المعنی الأول وأخص من المعنی الثانی. إنهم یعتبرون صفه العدل أجمعَ الصفات الفعلیه القیمیه والتی تشمل کافه الصفات القیمیه والإیجابیه. وفقاً لهذا المصطلح، انقسمت الأفعال إلی الإیجابیه والسلبیه أو الحسنه والقبیحه؛ بحیث یُحتسب القسم الأول الأفعال العادله، والقسم الثانی الأفعال الظالمه. وعلی ضوء هذا المصطلح، فإنّ «العدل» یعنی الفضل ویصدق علی القسم الأول من هذا التقسیم الذی مر بنا سابقاً.

4. هکذا یعرّف الفلاسفه، العدل الإلهی: «مراعاه الاستحقاق فی إفاضه الوجود وعدم الامتناع عن الإفاضه والرحمه فیما یتعلق بالإمکان أو الکمال». هذا التعریف یعرف العدل الإلهی کصفه تکوینیه تتعلّق بکیفیه خلق العالم فحسب، ولیست لصفه قیمیه.

5. حسب اعتقاد متکلمی الأشاعره فإنّ العدل هو کل فعل یفعله الله. وعلیه فإنّ صفه العدل تعتمد علی الأفعال والأوامر الإلهیه، وتُؤخذ منها، وکلّ عمل فعله الله تعالی أو أمر به، ینطبق علیه العدل. وهذا التفسیر للعدل، یؤدی إلی عدم تأثیر هذا الأصل وإنکاره، ولذلک، یطلق مصطلح «العدلیه» علی المخالفین للأشاعره، أی الإمامیه والمعتزله.

الأسئله والبحوث

1. لماذا اندرج العدل فی اصول الدین والمعتقدات الإسلامیه؟

2. اذکر المعنی الأکثر رواجاً للعدل الإلهی والمعنی الذی یقابله.

3. ما هی الإشکالات التی ترد علی المعنی الأعم والأشمل للعدل.

4. ماذا یعنی العدل من منظور متکلمی الإمامیه والمعتزله؟

5. اذکر تعریف متکلّمی الأشاعره للعدل.

6. من أی مبحث اعتقادی، تنطلق نظریه الإشاعره فی العدل الإلهی؟ وضّح ذلک.

7. راجع ثلاثه کتب کلامیه واستخرج تعریف العدل وأدلته.

12- الحسن والقبح العقليان

اشاره

أهداف الدرس:

التعرّف على: 1. الحسن والقبح العقليين والعدل الإلهى؛ 2. معانى الحسن والقبح؛

3. أدله العدليه على الحسن والقبح العقليين؛ 4. الدليل على العدل الإلهى.

نظره خاطفه إلى المباحث السابقه

لقد أسلفنا القول فى الدرس الماضى عن أهم الصفات الإلهيه المتمثّله فى العدل، لنصحّح من خلاله بعض معتقداتنا التقليديه وغير العلميه حول اختيار الإنسان والقضاء والقدر الإلهى. لذلک، تطرقنا إلى المعانى المختلفه للعدل، ثمّ بحثنا عن المعنى الصحيح له ودعمناه بالروايات الشريفه والآيات القرآنيه المؤيده لهذا المعنى، وتعرّضنا أحياناً للملاحظات والإشكالات الوارده على هذه المعانى.

الحسن والقبح العقليان والعدل الإلهى

اشاره

حينما نتحدّث عن كون العمل عادلاً أو ظالماً، فإننا فى الحقيقه نسند صفةً إلى ذات الفعل. هذه المسأله فرع على أنّ ذات الأفعال - بقطع النظر عن اعتباريتها - متصفه بصفه العدل والذى هو حسن، أو الظلم والذى هو قبيح. هذا ومن ناحيه أخرى فإنّه

ص:161

يجب أن يكون العقل قادراً على إدراک هذه الصفات الذاتيه. هذه المسأله هى مفهوم يُطرح تحت عنوان (الحسن والقبح العقليين). وعلى هذا الأساس، يعتمد الاعتقاد بالعدل الإلهى على الاعتقاد بالحسن والقبح العقليين.

ويقابل هذا الرأى، نظريه متكلّمى الأشاعره الذين يعتقدون بالحسن والقبح الشرعيين، ويقولون: بأنّ العقل لا يدرک الحسن والقبح، بل يذهبون إلى إنكار الحسن والقبح لذات الأفعال.

أ) معانى الحسن والقبح

يقول الجرجانى، مؤلف كتاب شرح المواقف:

القبيح عندنا [الأشاعره] هو: الذى يرد عليه النهى التحريمى أو التنزيهى من الشارع، والحسن هو: الذى لم يرد عليه نهى، سواء ورد به أمر إلزامى أو لم يرد، كالواجبات والمستحبات والمباحات، ومثل الأفعال الإلهيه التى هى حسنه دائماً.

وقد ذكروا - حين بيان الاختلاف - للحسن والقبح معانى ثلاثه وهى كما يلى:

1. الكمال والنقص

حينما يقال: «العلم حسن» و«الجهل قبيح» فإنّه يراد بالحسن: الكمال، وبالقبيح: النقص. فحسن الشىء كماله وقبحه نقصانه. فهذا المعنى للحسن والقبح فى حدّ ذاته ثابت للصفات ولا يُختلف فيه. والعقل يدركه من دون الرجوع إلى الشرع.

2. الموافق والمنافر للغرض

يطلق الحسن - حسب هذا المعنى - على ما يوافق الغرض والمقصود، وينطبق القبيح على ما ينافر الغرض. وكلّ شىء سواهما، لا يتصف بالحسَن ولا القبيح. وقد يُعبّر عنهما ب-«المصلحه» و«المفسده». فوفقاً لهذا المعنى، يُعدّ الحسن والقبح أمرين عقليين يتغيران مع تغيير الأغراض والاعتبارات؛ فعلى سبيل المثال، يُعتبر قتل شخص، من منظور أعدائه، موافقاً للمصلحه والغرض، بيد أنّ أصدقائه يعدّونه مفسده. فربّ

فعل کالقتل حسن عند فرد أو جماعه ، ولکنّه قبیح عند الآخرین . وبناءً علی ذلک، یکون المعنی للحسن والقبح، إضافیاً ونسبیاً لا حقیقیاً وذاتیاً.

3. استحقاق المدح والذم

هذا هو المعنی الثالث للحسن والقبح، وهو محل خلاف بین المتکلمین. (1) وعلیه فیظهر اختلاف العدلیه والأشاعره حول مبحث الحسن والقبح فی أنّ الأفعال، بقطع النظر عن أمر الله بها أو نهیه عنها، تستحق بذاتها المدح أو الذم. وهل یدرک العقل هذا الاستحقاق، بحیث یحکم لفاعل فعلٍ بأنّه یستحق الثواب وعلی آخر بأنّه یجب علیه عقوبته؟ وجواب العدلیه عن هذا السؤال، إیجابیّ وجواب الأشاعره سلبیّ.

ب) أدله العدلیه علی الحسن والقبح العقلیین

1. الوجدان: إنّ الدلیل الأهم الذی یستدل به العدلیه علی الحسن والقبح العقلیین، هو الوجدان. فإذا راجعنا وجداننا، ندرک أنّ الظلم والجحود والنکران، حتی من دون الرجوع إلی الشرع، قبیحه والعدل والإحسان والشکر حسنه. بمعنی أننا حینما نواجه ظلماً، نعدّه مستحقاً للذم والعقوبه. وفی الحقیقه، یکون الحسن والقبح العقلیان من البدیهیات ولا یحتاجان إلی إثبات، ویُدرَکان بمراجعه الوجدان والعقل بسهوله.

2. إنکار الحسن والقبح العقلیین یلازم إنکار الحسن والقبح الشرعیین

إذا أنکرنا الحسن والقبح العقلیین، فإنّه لا یمکن إثبات الشرع لنعتقد من خلاله بالحسن والقبح الشرعیین؛ حیث إنّ العقل اعتماداً علی الحسن والقبح العقلیین یحکم بأنّ علینا أن نطیع الله ونتبع شریعه رسول الله، وإن لم یکن هناک إدراک أو حکم کهذا، فإنّه لا یثبت أصل الدین والشریعه. وعلیه فإنّ إنکار الحسن والقبح العقلیین یؤدی إلی

1- (1) . شرح المواقف: 181/8 - 184.

إنكار الحسن والقبح الشرعيين، وينتفى بالتالى الوثوق بالشرع. (1)

3. الآيات القرآنيه والروايات الشريفه

هناک كثير من الآيات القرآنيه تدل على أنّ العقل البشرى قادر بذاته على إدراک حسن وقبح بعض الأفعال، وأنّها منوطه بقبول الحسن والقبح العقليين. نذكر آيتين فى المقام:

هَلْ جَزاءُ الْإِحْسانِ إِلاَّ الْإِحْسانُ ، (2)...فَبَشِّرْ عِبادِ اَلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولئِکَ الَّذِينَ هَداهُمُ اللّهُ وَ أُولئِکَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبابِ. 3

ويفيد الاستفهام فى الآيه الأولى النفى، وعليه فالآيه تنصّ على أصل كلّى ثابت فى العقول، وهو: «حسن جزاء الإحسان بالإحسان» و «قبح جزاء الإحسان بالإساءه»، ولو أنكرنا الحسن والقبح العقليّين، لكان السؤال عديم الفائده؛ إذ يجيب المخاطبون: «لا ندرى».

وفى الآيه الثانيه: إن الله يبشر الذين يستمعون الأقوال المختلفه، ثم يختارون أحسنها، ويعرّفهم بأنهم أصحاب الفكر والعقل. وفقاً لهذه الآيه، يتمكن العقل البشرى من اختيار أحسن الكلام من بين مختلف الأقوال. وهذا يرمز إلى تأييد الله سبحانه لعمل العقل.

كما نقلت روايات متعدده بشأن حجيه المعارف العقليه ولا سيما فى خصوص الحسن والقبح العقليين، (3) ونشير إلى إحداهما فيمايلى. يقول الإمام موسى الكاظم(عليه السلام) فى هذا المجال:

إنّ لله على الناس حجتين: حجةٌ ظاهره وحجه باطنه، فأمّا الظاهره فالرسل والأنبياء والأئمه(عليهم السلام)، وأما الباطنه فالعقول. (4)

1- (1) . كشف المراد: 418.
2- (2) . الرحمن: 60.
3- (4) . راجع: موسوعه العقائد الإسلاميه: 205/1- 228؛ المصدر: 243- 300.
4- (5) . أصول الكافى: 16/1.

كما روى عن الإمام جعفر الصادق(عليه السلام):

إنّ أول الأمور ومبدأها وقوّتها وعمارتها - التى لا ينتفع شىء إلّا به - العقل الذى جعله الله زينةً لخلقه ونوراً لهم، فبالعقل عرَف العبادُ خالقهم ... وعرفوا به الحسن من القبيح، وأنّ الظُلمةَ فى الجهل وأنّ النور فى العلم. (1)

وفى الروايه الأولى تأيّدت حجيه المعارف العقليه، وفى الاُخرى تمّ التصريح بقدره العقل على معرفه حسن الأفعال وقبحها.

ج) الدليل على العدل الإلهى

بناءً على الحسن والقبح العقليين اللذين تمّ إثباتهما سابقاً، فإنّ بعض الأفعال بذاتها قبيحه وبعضها الآخر حَسَنٌ ذاتاً. والعقل بنفسه يدرک أنّ بعض الأفعال - بنفسها ومن دون لحاظ شىءٍ آخر - حسنه أو قبيحه ذاتاً، کإدراک قبح الظلم وحسن العدل. وعليه فالعقل يستقبح الظلم ويستحسن العدل. هذا وإنّ من لوازم المباحث التوحيديه الاعتقاد بأنّ الله سبحانه هو الكمال المطلق وليس عنده أىّ نقص وقبح. فإذا ضممنا هاتين المقدمتين إلى بعضهما، نستنتج أنّ الله الذى له الكمال المطلق، لا يرتكب الظلم الذى هو نفس النقص والقبح.

يقول الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) والإمام السجاد(عليه السلام) فى أحد أدعيتهما:

قد علمتُ يا إلهى، أنّه ليس فى حكمِکَ ظلمٌ ولا فى نقمتک عجله، وإنّما يعجل مَن يخافُ الفوتَ، وإنّما يحتاج إلى الظلم الضعيف، وقد تعاليتَ يا إلهى عن ذلک علوّاً كبيراً. (2)

فالموجود الضعيف، يحتاج إلى الظلم، فى حين أنّ الله تعالى ليس بضعيف، فلا يرتكب الظلم. وإن كان المراد بالضعف النقص، فيكون هذا البرهان كالبرهان السابق، وكلاهما يؤديان إلى نتيجه واحده.

1- (1) . المصدر: 29.

2- (2) . تهذیب الأحکام: 277/5 و 88/3؛ من لا یحضره الفقیه: 490/1؛ الصحیفه السجادیه: 207، الدعاء 48.

ملخص ما سبق

1. حينما نتحدّث عن كون العمل عادلاً أو ظالماً، فإنّنا فی الحقيقه نسند صفةً إلی ذات الفعل. وهذه المسأله فرع علی أن ذات الأفعال - بقطع النظر عن اعتباريتها- متصفه بصفه العدل والذی هو حسن، أو الظلم الذی هو قبيح.

هذا ومن ناحيه أخری فإنّه يجب أن يكون العقل قادراً علی إدراک هذه الصفات الذاتيه. هذه المسأله هی مفهوم يُطرح تحت عنوان الحسن والقبح العقليين. وعلی هذا الأساس، يعتمد الاعتقاد بالعدل الإلهی علی الاعتقاد بالحسن والقبح العقليين. ويقابل هذا الرأی، نظريه متكلمی الأشاعره الذين يعتقدون بالحسن والقبح الشرعيين، ويقولون: بأنّ العقل لا يدرک الحسن والقبح، بل يذهبون إلی إنكار الحسن والقبح لذات الأفعال.

2. يجب الالتفات إلی أنّ الأشاعره ذكروا ثلاثه معانٍ للحسن والقبح. وهذا هو المعنی الثالث للحسن، ويظهر اختلاف العدليه والأشاعره حول مبحث الحسن والقبح فی أنّ الأفعال، بقطع النظر عن أمر الله بها أو نهيه عنها، تستحق بذاتها المدح أو الذم. وهل يدرک العقل هذا الاستحقاق، بحيث يحكم لفاعل فعلٍ بأنّه يستحق الثواب وعلی آخر بأنّه يجب عليه عقوبته؟ وجواب العدليه عن هذا السؤال إيجابی، وجواب الأشاعره سلبیّ.

3. يعتقد العدليه بأنّ الحسن والقبح العقليين هما من البديهيات ولا يحتاجان إلی إثبات، ويُدرَكان بمراجعه الوجدان والعقل بسهوله؛ حيث إنّ العقل اعتماداً علی الحسن والقبح العقليين يحكم بأنّ علينا أن نطيع الله ونتبع شريعه رسول الله(صلی الله عليه و آله)، وإن لم يكن هناک إدراک أو حكم كهذا، فإنّه لا يثبت أصل الدين والشريعه. كما أنّ كثيراً من الآيات القرآنيه منوطه بقبول الحسن والقبح العقليين.

4. إذا ضممنا هاتين المقدمتين إلی بعضهما، نستنتج أنّ الله الذی له الكمال المطلق، لا يرتكب الظلم الذی هو نفس النقص والقبح.

الأسئله والبحوث

1. اشرح نظریه الحسن والقبح العقليين.

2. أىّ معنىً من معانى الحسن والقبح العقليين، سبّب اختلاف المتكلمين فيه؟

3. ما هو الدليل الأهم الذى يستدلّ به العدليه على إثبات نظريتهم حول الحسن والقبح العقليين؟

4. لماذا يؤدى إنكار الحسن والقبح العقليين إلى استحاله إثبات الشرع؟

5. وضّح العدل الإلهى من خلال الحسن والقبح العقليين

6. راجع المجلد الأول من كتاب دانشنامه عقائد إسلامى (موسوعه العقيده الإسلاميه) للشيخ رى شهرى، واستخرج عشره أحاديث بشأن الحسن والقبح العقليين.

ص:167

13- نظریه الجبر والتفویض والأمر بین الأمرین

اشاره

أهداف الدرس:

التعرّف على: 1. معنى اختیار الإنسان؛ 2. نظریه التفویض؛ 3. معنى الأمر بین الأمرین.

نظره خاطفه إلى المباحث السابقه

تقدّم فی الدرس الثانی عشر، مسأله شرح الحسن والقبح العقلیین المثیره للجدل، وتعرضنا إلى معانیهما المختلفه والمتعدده. ثمّ شرحنا بعد ذکر النظریات المتفاوته للعدلیه والأشاعره، براهین العدلیه على رأیهم. وفی الختام، قمنا من خلال هذا الموضوع، بإثبات العدل الإلهی.

اختیار الإنسان ونظریه الجبر

اشاره

تُعدّ مسأله اختیار الإنسان من المسائل التی شغلت أذهان البشر منذ العهود الغابره. وهذه المسأله من شأنها أن تُناقَش من مختلف الأبعاد؛ لذلک، تُطرح فی شتى العلوم کالکلام والفلسفه والحقوق وعلم الاجتماع وعلم النفس. وهنا نستعرض هذه المسأله من الجانب الکلامی؛ حیث إنها ترتبط بصفه العدل الإلهی.

ص:169

معنى الاختيار

إن اختيار الإنسان يعنى: أنّه يقدر على فعل شىء وتركه. وبعباره أخرى: يطلق الفعل الاختيارى على الفعل الذى يفعله الإنسان بقدرته وإرادته واختياره ومن دون الجبر والاضطرار. ويتعرّض المتكلّمون لمبحث الاختيار فى ذيل البحث عن القدره. ويعرّف العلامه الحلى القدرةَ كما يلى:

القدره صفه تقتضى صحه الفعل من الفاعل لا إيجابه، فإنّ القادر هو الذى يصحّ منه الفعل والترک معاً. (1)

إن السؤال الرئيسى الذى يُطرح فى مبحث الاختيار، هو «هل الإنسان مخير فى عمله للخير والشر، أم هو مجبر على ذلک؟». بمعنى أنّه لا يتمكّن من ترک الأفعال بعد فعلها، أو لا يتمكّن من فعل الأفعال بعد تركها، أى لا يستطيع الرفض أو القبول كما يشاء، ولا يملک الإراده. وهذا الجواب يمثل نظريه الجبر.

وأما السؤال الذى يُطرح فى خصوص علاقه العدل الإلهى باختيار الإنسان، فهو «إذا كان الإنسان لا يملک اختياراً وحريةً فى أفعاله، والله يجبره على فعلها ألا يكون ذلک جبراً؟». وبعباره أخرى: لو افترضنا أنّ نظريه الجبر صحيحه، وسيعاقب الله العاصين، فيُعدّ هذا الإجبار والمعاقبه متناقضاً مع العدل الإلهى. وبسبب هذه العلاقه بين مسأله الجبر والاختيار، والعدل الإلهى، يطرح متكلمو الإماميه مسأله الجبر والاختيار فى ذيل مبحث العدل الإلهى أو الأفعال الإلهيه، وينفون الظلم عن الله (سبحانه) عبر رفض نظريه الجبر. (2)

كما تعتبر الآيات القرآنيه والروايات الشريفه، أنّ إجبار الإنسان متعارضاً مع العدل الإلهى: مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَهِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها وَ مَنْ جاءَ بِالسَّيِّئَهِ فَلا يُجْزى إِلاّ مِثْلَها وَ هُمْ

1- (1) . كشف المراد: 248.
2- (2) . راجع: نفس المصدر: 308.

لا يُظْلَمُونَ ، (1) و: اَلْيَوْمَ تُجْزى كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ لا ظُلْمَ الْيَوْمَ.... 2 كما يقول الإمام جعفر الصادق(عليه السلام):

وأما العدل فأن لا تَنسِب إلى خالقک ما لامَک عليه، (2)

وروى أيضا عن الإمام على(عليه السلام):

لا تقولوا أجبرهم على المعاصى، فَتَظلموه. (3)

وكذلک نقل عن الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) أنه قال:

الله أعدل من أن يُجبر عبداً على فِعلٍ ثمّ يعذّبه. (4)

فعلى أساس هذه الآيات والأحاديث - وهى كثيره جداً - فإنّ العدل الإلهى منوط بعدم إجبار الإنسان على فعل أو ترک شىء؛ لأنّه لو أجبرهم على ارتكاب المعاصى ثمّ عاقبهم بذنوبهم، فقد اعتدى على حقوقهم وبالتالى يُعتبر هذا ظلماً وسوءاً. وبتعبير آخر: كلّ إنسان عاقل يعتبر أنّ من حقوقه عدم استحقاقه للعقاب، مادام لم يرتكب عملاً.

وعليه فإنّ العدل الإلهى يعنى أنّه يراعى حقوق المخلوقات، هذا وإنّ مراعاه حقوق الإنسان تستلزم عدم إجباره على شىء؛ إذ إنّ من حقوق الإنسان عدم معاقبته بسبب فعل شىءٍ كان مجبراً عليه.

ومن جهه أخرى فإنّ الاعتقاد بأنّ الله لا يجبر عباده على المعاصى والسيئات، يستلزم أنّ الله لا يُتهمّ بتلک الأفعال وأنّه منزّه عنها؛ إذ لو أجبر الله عباده على السيئات فقد اعتُبر هو فاعلها، وبالتالى يُتَّهم بالقيام بها وتُنسَب أعمال العباد السيئه إلى الله تعالى.

1- (1) . الأنعام: 160.
2- (3) . معانى الأخبار: 11.
3- (4) . الاحتجاج: 92/1.
4- (5) . التوحيد: 361.

وعلى هذا النحو يكون التلازم بين معنى عدم اعتداء الله على حقوق المخلوقات وعدم اتهام الله بالأفعال السيئه. من هنا جاء فى روايه تمّ نقلها سابقاً: «العدل أن لا تتهمه» (1) وأيضاً: «أما العدل فأن لا تنسب إلى خالقک ما لامَکَ عليه»، (2) كما روى عن رسول الله(صلى الله عليه و آله) أنه قال:

ما عرف الله من شبّهه بخلقه، ولا وصفه بالعدل مَن نسب إليه ذنوب عباده. (3)

ويجب الالتفات إلى أنّ نظريه الجبر تنفى المسؤوليه والتكليف والشرع فضلاً عن إنكارها لعدل الله، والنبوه والإمامه والمعاد والحسن والقبح العقليين؛ حيث إنّ الإنسان المجبور كالحيوانات والجمادات ومن المسلّم به أنّه لا يتصوّر لهذه الموجودات تكليف ومسؤوليه وشريعه ونبوه ومعاد و...

وعليه فيُستدل بالأدله المذكوره على نفى الجبر وإثبات الاختيار أيضاً. إنّ الدليل الأهمّ الذى يشهد باختيار الإنسان وينفى الجبر، هو الوجدان والعلم الحضورى، والإنسان إذا راجع نفسه، يجد أنّه مختار فى أفعاله، ويستطيع أن يفعل أو يترک الفعل بنسبه واحده، وليس الاختيار إلّا الحريه فى إتيان الفعل أو تركه.

نظريه التفويض

التفويض - لغةً - يعنى: جعل التصرّف إلى المفوَّض فى أمر. وله معانٍ متعدده فى الأحاديث الشريفه وعلم الكلام. (4) ويُقصد بالتفويض هنا، التفويض التكوينى إلى العباد فى بعض الشؤون والأفعال، بمعنى أنّ الله وهبَ الإنسان القدره والاستطاعه على إتيان

1- (1) . نهج البلاغه: الحكمه 470.
2- (2) . معانى الأخبار: 11.
3- (3) . توحيد الصدوق: 47
4- (4) . دانشنامه جهان إسلام (موسوعه العالم الإسلامى): مقاله «التفويض».

بعض الأفعال وأعطاه الاختيار. وبحسب هذه النظريه، فإنّه بالرغم من أنّ الإنسان حصل على القدره على الأمور المفوَّضه من الله تعالى، إلّا أنّه مستقل فى أفعاله بعد هذا العطاء، وليس تحقق هذه الأفعال منوطاً بالإذن التكوينى من الله تعالى. وقد نسبت هذه النظريه فى تاريخ علم الكلام والفرق والمذاهب إلى فرقتين. الفرقه الأولى هى القدريّون الأوائل، وقد كانوا من أتباع معبد الجهنى وغليان الدمشقى. إنّ الوثائق والمستندات لا تثبت انتماء هذه الفرقه إلى المفوّضه، ولكن فى الوقت نفسه فقد نسبت كتب الفرق والمذاهب عقيده التفويض ونفى القضاء والقدر الإلهى إلى هذه الفرقه. (1)

والفرقه الثانيه هى المعتزله. وهذه الفرقه أيضاً لا تعدّ نفسها من المفوّضه أو القدريه. كما يعتبر غالبيه متكلمى الإماميه، أنّ المعتزله من أتباع الاختيار وهم متفقون مع الإماميه فى الرأى. (2) ولكن التفويض يلازم بعض معتقدات المعتزله. لقد أفرد القاضى عبدالجبار المعتزلى، فصلاً مستقلاً ومفصّلاً من كتاب المغنى لهذا الموضوع تحت عنوان: «فى استحاله مقدور لقادرَينِ أو قدرتين»، ويذكر الأدله المتعدده على إثبات هذه النظريه، ويدعمها ويؤيدها بكلام أستاذيه أبى على الجبّائى، وأبى هاشم الجبّائى. وبناءً على هذه النظريه، بما أنّ الإنسان يقدر على أفعاله الاختياريه، فلا يقدر الله على أفعال الإنسان؛ حيث كان الأمر كذلک، يلزم منه تعلّق قادرَينِ بمقدور واحد وهو محال.

وهذه النظريه تلازم ضعف الله وعجزه وتحديد سلطان الله؛ إذ وفقاً لهذه النظريه، لا يقدر الله على أفعال الإنسان الاختياريه ولا يستطيع أن يمنع صدور الأفعال الاختياريه من الإنسان، فى حين أنّ المحدوديه والضعف والعجز من خصائص

1- (1) . آشنايى با فرق و مذاهب إسلامى (التعرف على الفرق والمذاهب الإسلاميه): 45/6؛ بسبب أن الكتب المتعلقه للقدريين الأوائل ليست فى متناول أيدينا، لا يمكن إبداء النظر القطعى فى هذا الصدد.
2- (2) . نهج الحق وكشف الصدق: 101؛ أنوار الملكوت فى شرح الياقوت: 110؛ كشف المراد: 308؛ النافع يوم الحشر: 27 و156؛ أوائل المقالات: 15.

المخلوقات ولا يمكن نسبتها إلى الخالق. يقول الإمام محمد الباقر(عليه السلام):

لم يفوِّض الأمر إلى خلقه وهناً منه وضعفاً ولا أجبرهم على معاصيه ظلماً. (1)

وقد نُقل أنه دخل الشامَ رجلٌ من القدريه ولم يقدر الناس على ردّ مزاعمه والمناظره معه، فرأى عبدالملک بن مروان أن لا طريق لإفحامه والردّ عليه إلّا بواسطه الإمام محمد الباقر(عليه السلام)، فكتب إلى عامله رساله يطلب فيها إحضار الإمام إلى دمشق. عرض حاكم يثرب على الإمام(عليه السلام) رساله عبد الملک، فاعتذر الإمام (عليه السلام) عن السفر لأنه شيخ لا طاقه له على عناء السفر، لكنّه أناب عنه ولده الإمام جعفر الصادق للقيام بهذه المهمه. فلما حضر القدرى عند الإمام، قال للإمام «سل ما تشاء»، فأمره الإمام بقراءه سوره الفاتحه، فبهر القدرى، وأخذ بقراءتها، فلما بلغ قوله: (إياک نعبد وإياک نستعين)، قال له الإمام ما مضمونه: «بمن تستعين وما حاجتک إلى المعونه إن كان الأمر قد فُوِّضَ إليک؟» فاحتار القدرىّ ولم يطق جواباً. (2)

نظريه الأمر بين الأمرين

يعتبر الأئمهُ المعصومون(عليهم السلام) - بعد رفض نظريه الجبر من جهه، وردّ نظريه التفويض من جهه أخرى أنّ الحقيقه هى الأمر بين الجبر والتفويض. يقول الإمام جعفر الصادق(عليه السلام): «لا جبر ولا قَدَرَ ولكن منزلهٌ بينهما». (3) فعلى أساس هذه النظريه، ليس الإنسان مجبراً على فعل شىء؛ حيث إنّه يملک القدره والاختيار، هذا من جانب، ومن جانب آخر فحيث إنّ الله قادرٌ على مقدورات الإنسان (أى الأفعال التى يقدر الإنسان على إيجادها)، فإنّه لم يفوّض الأفعال إلى الإنسان، بل تكون قدره الإنسان فى طول قدره الله. وبتعبير آخر، فإنّ الله له حصه أكثر من القدره وهو أقدر عليها من الإنسان.

1- (1) . بحار الأنوار: 17/5.
2- (2) . المصدر: 55.
3- (3) . أصول الكافى: 159/1.

لذلک فهو تعالی، یستطیع فی أیّ لحظه أن یحول دون تأثیر هذه القدره المعطاه، أو استخدامها من قبل الإنسان، أو أن یسلب عن الإنسان القدره التی وهبها له. لقد جاء فی روایه: «هو القادر علی ما أقدرهم علیه». (1)

وقد تمّ فی هذه النظریه الاعتراف باختیار الإنسان الذی یثبت بالوجدان والبداهه ویفسّر علی أساسه العدل والنبوه والمعاد والتکلیف، کما لا یحدَّد سلطان الله.

سنشرح هذه النظریه بالتفصیل فی مبحث القضاء والقدر.

ملخص ما سبق

1. إن اختیار الإنسان یعنی أنّ الإنسان یقدر علی فعل شیء أو ترکه بنسبه واحده.

2. علی أساس نظریه الجبر، فالمُجبَر هو الذی یقدر علی فعل شیء ولا یستطیع ترکه، أو بالعکس.

3. ما یُطرح عن علاقه العدل الإلهی باختیار الإنسان، هو أنّ الإنسان إذا کان لا یملک اختیاراً وحریهً فی أفعاله، والله یجبره علیها، وسیعاقبه علیها، فإنّ هذا الإجبار والمعاقبه تتناقض مع العدل الإلهی.

4. علی أساس الآیات القرآنیه والروایات الشریفه، یناط العدل الإلهی بعدم إجبار عباده علی شیء؛ حیث إنّ إجبارهم علی ارتکاب المعاصی ثمّ معاقبتهم علیها، یُعدّ اعتداءاً علی حقوق عباده وبالتالی فقد ارتکب ظلماً وسوءاً - تعالی عن ذلک - .

5. إن أهمّ دلیل یشهد باختیار الإنسان وینفی الجبر، هو الوجدان والعلم الحضوری. فالإنسان إذا راجع نفسه، یجد أنّه مختار فی أفعاله، ویستطیع أن یفعل أو یترک فعلاً بنسبه واحده، ولیس الاختیار إلّا الحریه فی إتیان الفعل أو ترکه.

6. التفویض لغهً یعنی جعل التصرف إلی المفوَّض فی أمرٍ. یُقصد بالتفویض هنا،

1- (1) . توحيد الصدوق: 361.

التفويض التكوينى إلى العباد فى بعض الشؤون والأفعال، بمعنى: أنّ الله وهب الإنسان القدره والاستطاعه على إتيان بعض الأفعال ويعطيه الاختيار. وبحسب هذه النظريه فإنّه بالرغم من أنّ الإنسان حصل على القدره على الأمور المفوَّضه من الله تعالى، إلا أنّه مستقل فى أفعاله بعد هذا العطاء، وليس تحقق هذه الأفعال منوطاً بالإذن التكوينى من الله تعالى.

7. انتسبت هذه النظريه فى تاريخ علم الكلام والفرق والمذاهب إلى فرقتين. الفرقه الأولى هى القدريون الأوائل، والثانيه هى المعتزله.

8. نظريه التفويض - وفقاً لما يذهب إليه القاضى عبدالجابر المعتزلى فى كتابه المغنى - تعنى أنّ الإنسان يقدر على أفعاله الاختياريه، ولا يقدر الله على أفعال الإنسان؛ حيث إن كان كذلک، يلزم منه تعلّق قادرَينِ بمقدور واحد وهو محال.

9. نظريه التفويض تلزم ضعف الله وعجزه وتحديد سلطان الله، فى حين أنّ المحدوديه والضعف والعجز من خصائص المخلوقات ولا يمكن نسبتها إلى الخالق.

10. على أساس نظريه الأمر بين الأمرين، ليس الإنسان مجبراً على فعل شىء؛ حيث إنّه يملک القدره والاختيار، هذا من جانب، ومن جانب آخر فحيث إنّ الله قادرٌ على مقدورات الإنسان (أى الأفعال التى يقدر الإنسان على إيجادها)، فإنّه لم يفوّض الأفعال إلى الإنسان، بل تكون قدره الإنسان فى طول قدره الله. لذلک، يستطيع فى أىّ لحظه أن يحول دون تأثير هذه القدره المعطاه، أو استخدامها من قبل الإنسان، أو أن يسلب عن الإنسان القدرةَ التى وهبها له.

الأسئله والبحوث

1. ماذا یُراد باختیار الإنسان؟

2. ما هو معنی التفویض فی اللغه؟

3. اذکر رأی المعتزله فی التفویض وأدلتهم.

4. کیف تدحض أدله المعتزله علی إثبات التفویض بالاستفاده من خلال مطلقیه الله.

5. ما هو اتجاه الإمامیه فی مسأله التفویض؟

6. راجع کتاب «حکمه وأندیشه دینی (الحکمه والفکر الدینی)» وللمؤلّف، واستخرج المعانی المتعدده للتفویض.

ص:177

14- القضاء والقدر والبداء

اشاره

أهداف الدرس

التعرّف على: 1. علاقه القضاء والقدر الإلهى بالعدل الإلهى. 2. مفهوم القضاء والقدر. 3. أقسام القضاء والقدر. 4. مفهوم البداء ومعناه فى الآيات والروايات.

5. علاقه البداء بالعلم والقدره الإلهيين.

نظره خاطفه إلى المباحث السابقه

لقد قدّمنا فى الدرس السابق، مسأله اختيار الإنسان ونظريه الجبر. وقد رُفضت نظريه الجبر بعد اتضاح معنى الاختيار وعلاقته بالعدل الإلهى. ثمّ تعرّفنا على نظريه التفويض ومعناه وتعرّضنا إلى الاتجاهات والآراء المختلفه فى هذا الشأن، وعالجنا فى الختام نظريه «الأمر بين الأمرين» باعتبارها نظريه الشيعه. والآن نستعرض المباحث المتعلّقه بالقضاء والقدر والبداء.

القضاء والقدر

علاقه القضاء والقدر بالعدل الإلهى

تعدّ مسأله القضاء والقدر - التى قد يُعبّر عنها بالمصير والقسمه والنصيب - من أهم المسائل المعقدّه والغامضه فى الكلام والفلسفه. إنّ وظيفه هذا الموضوع فى علم الكلام،

هو توضيح صله القضاء والقدر بالعدل الإلهى وكيفيه التلاؤم بين هذين الموضوعين. ولكن يجب أولاً للوصول إلى النتيجه المرجوّه، دراسه مفهوم القضاء والقدر.

السؤال الرئيسى الذى يطرح هنا، هو: إذا قدّر الله لعباده كافه الأمور بما فيها أفعالهم، فهل يبقى لاختيارهم مكان، وأساساً كيف يمكن الجمع بين التقدير والاختيار؟، هذا، ومن جهه أخرى فقد تقدّم إثبات أنّ نفى اختيار الإنسان يلازم الظلم من قبل الله تعالى عن ذلك علّواً كبيراً؛ فعليه لو كان التقدير يلازم نفى الاختيار، فينتج أنّ التقدير أيضاً سيكون ظلماً من الله - معاذ الله - .

وعلى أساس هذا الرأى، يتطرّق المتكلمون فى ذيل البحث عن العدل الإلهى، إلى مسأله القضاء والقدر ويقدّمون تفسيراتٍ للقضاء والقدر، بحيث تتلاءم مع اختيار الإنسان، وبالتالى يتوافق مع العدل الإلهى.

الإيمان بالقضاء والقدر

يُعدّ القضاء والقدر من المسائل القطعيه والمجمع عليها فى الإسلام وأكّد عليها القرآن الكريم والروايات الشريفه، واعتبر فيهما الإيمان بالقضاء والقدر واجباً. فقد جاء فى القرآن الكريم: إِنّا كُلَّ شَيْ ءٍ خَلَقْناهُ بِقَدَرٍ ، (1) وأيضا: هُوَ الَّذِى خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضى أَجَلاً وَ أَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ. 2

ويقول الإمام أميرالمؤمنين(عليه السلام):

الإيمان أربعه أركان: الرضا بقضاء الله، والتوكّل على الله، وتفويض الأمر إلى الله، والتسليم لأمر الله». (2)

ص:180

1- (1) . القمر: 49.
2- (3) . اصول الكافى: 56/2.

كما روى فى حديث قدسى أنّ الله تعالى قال:

من لم يرض بقضائى ولم يؤمن بقدرى، فَليَلتمِس إلهاً غيرى. (1)

النهى عن التكلّف فى القضاء والقدر

لقد تمّ فى الأحاديث النهى عن التكلّف (2) فى القضاء والقدر، والسعى إلى فهم حكمه القدر وكنهه. وعُبّر عن القضاء والقدر ب-«السرّ الإلهى»، و«طريق مظلم» و «بحر عميق».

لقد سأل شخصٌ الإمام عليّاً(عليه السلام) عن القدر، فأجاب الإمام(عليه السلام) بقوله:

طريق مظلم، فلا تسلكوه وبحر عميق فلا تلجوه وسرّ الله فلا تتكلّفوه. (3)

كما روى عن الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) أنّه قال:

الناظر فى القدر كالناظر فى عين الشمس، كلما ازداد نظراً، ازداد حيرةً. (4)

وروى أيضا أنه سأل شخصٌ الإمامَ أميرالمؤمنين(عليه السلام) عن القدر، فحذّره الإمام من التكلّف فيه، ولكن بعد أن أصرّ على سؤاله، أجابه الإمام:

أما إذ أبيت فإنه أمر بين أمرين لا جبر ولا تفويض. (5)

ويمكن أن نستنتج من هذه الأحاديث أنّ حقيقه القضاء والقدر الإلهى، لا يمكن معرفتها لعامه الناس على الأقل، لهذا يجب أن لا نُتعب أنفسنا فى معرفتها. ولكن فى الوقت نفسه، إذا أردنا دراستها وفهمها، يجب أن نكتفى بقدر الضروره ونفسّرها بشكل لا يؤدى إلى الجبر أو التفويض.

1- (1) . توحيد الصدوق: 371.
2- (2) . إيقاع النفس فى المشقّه.
3- (3) . نهج البلاغه، تصحيح صبحى صالح: الحكمه 287.
4- (4) . جامع بيان العلم: 418.

5- (5) . كنز العمال: 349/1.

يحكم علينا العقل - بما أنّ اختيار الإنسان وحريته أمر وجدانى وبديهى، وأنّ مسأله القضاء والقدر الإلهى مسأله نظريه ومعقّده - بأن نفسّر هذه المسأله على نحو يتوافق مع اختيار الإنسان ونحذر من تكلّفه؛ حيث أثبت تاريخ الفكر البشرى أنّ الذى سعى فى كشف سرّ القدر الإلهى، انتمى إما إلى جانب الجبر أو إلى التفويض.

معنى القضاء والقدر

القضاء فى اللغه له معانٍ متعدده، منها: الحكم والإحكام والإتقان وإتمام الأمر (1). والقدر - لغةً - يدل: على تقدير الشىء وتحديده. (2)

كما ذُكرت معانٍ متعدده للقضاء والقدر فى الآيات القرآنيه والأحاديث الشريفه. وجاء فى روايه عن الإمام على(عليه السلام) عشره معانٍ للقضاء والقدر فى القرآن الكريم. (3) وندرس هنا طائفه من المعانى للقضاء والقدر التى ترتبط بأفعال الإنسان؛ بمعنى أنّه كل شىء يُخلق، يجتاز مراحل ومقدّمات بما فيها المرحلتين المهمّتين المتمثّلتين فى القضاء والقدر.

ويجيب الإمام موسى الكاظم(عليه السلام) عن سؤال حول القدر بقوله: «تقدير الشىء من طوله وعرضه». (4) كما يقول(عليه السلام) فى مكان آخر وفى تفسير «القدر»: «هى الهندسه ووضع من الحدود والبقاء والفناء»، (5) ويقول الإمام الرضا(عليه السلام) فى خصوص معنى «التقدير الإلهى»: «هو وَضعُ الحدود من الآجال، والأرزاق، والبقاء، والفناء». (6)

1- (1) . الصحاح: 2463/6، ماده «قضاء»
2- (2) . معجم مقاييس اللغه: 62/5، ماده «قدر».
3- (3) . راجع: بحار الأنوار: 18/93.
4- (4) . اصول الكافى: 150/1.
5- (5) . المصدر: 158/1.
6- (6) . تفسير القمى: 24/1.

فعليه، قبل أن يفعل الله عملاً ويخلق شيئاً، يحدد حدوده الزمنيه والمكانيه ويقدّر خصائصه. وتُسمّى هذه الخصائص بالقدر ويطلق على تحديد هذه الخصائص «التقدير».

والقضاء يعنى: الحكم بأداء فعل وخلق شىءٍ. فبعد أن حدّد خصائص شىءٍ، يحكم بإيجاده ثمّ يكون.

يقول الإمام الرضا(عليه السلام): «القضاء هو الإبرام وإقامه العين». (1)

كما نلاحظ أنّ القدر مقدّم على القضاء. بمعنى أن الله يقدّر الأشياء ثمّ يخلقها؛ فعليه، من الأحسن أن يقال «القدر والقضاء» بدلاً عن «القضاء والقدر».

أقسام القدر والقضاء

حينما يُطرح القدر والقضاء الإلهى فى خصوص أفعال الإنسان الاختياريه، يُستخدم بمعناه التشريعى، والتكوينى معاً. ولذلک هناک أربع مسائل يمكن دراستها وهى: القدر التشريعى، والقضاء التشريعى، والقدر التكوينى، والقضاء التكوينى. هذا وأنّ القدر والقضاء الإلهى ينقسم باعتبار آخر إلى المحتوم وغير المحتوم.

القدر والقضاء التشريعيّان

إنّ القدر التشريعى فى أفعال الإنسان الاختياريه يعنى أنّ الله يقدّر ويحدّد أفعال الإنسان من الناحيه التشريعيه. وعلى هذا الأساس، تنقسم أفعال الإنسان على أساس مصالحها ومفاسدها إلى الواجبه والمحرمه والمستحبه والمكروهه والمباحه. والمعنى الآخر له هو أنّ الله يعيّن مقدار الثواب والعقاب للأعمال البشريه.

والقضاء التشريعى هو: الحكم بالأحكام الشرعيه المحدده، والحكم بأنّ العباد ينالون الثواب والعقاب المحدد مقابل أعمالهم. لقد سأل رجل، الإمام على(عليه السلام) عن

1- (1) . اصول الكافى: 158/1.

القدر والقضاء. فقاله الإمام فى جزء من إجابته:

الأمر بالطاعه والنهى عن المعصيه ... الوعد والوعيد والترغيب والترهيب. (1)

ويقول الإمام الرضا(عليه السلام) فى تفسير القضاء:

الحكم عليهم بما يستحقونه على أفعالهم من الثواب والعقاب فى الدنيا والآخره. (2)

وعليه فقبول القدر والقضاء التشريعيان يعنى الاعتقاد بالنبوه والشريعه. وبعباره اخرى: فإنّ الله بعث الأنبياء لأجل بيان الشريعه، وحدّد أفعال الإنسان من جانب الأحكام الشرعيه والواجبات والمحظورات، وعيّن سبيل الوصول إلى الكمال الإنسانى. ومن جهه أخرى، وضع ثواباً وعقاباً لأعمال العباد.

ومن الواضح أنّ هذا الفهم للقدر والقضاء لا يعنى إجبار العباد على شىءٍ. فالإيمان بهذه الحقيقه يُعدّ من ضروريات الإسلام وكلّ دين إلهى آخر؛ حيث توجد مفاهيم، كالشريعه، والواجب والمحرّم، والثواب والعقاب فى كافه الديانات السماويه.

إنّ الاعتقاد بالقدر والقضاء التشريعيين، يقابل الاعتقاد بالإباحه أو تفويض الله التشريعى للإنسان. ونعنى الإباحه: استباحه كافه الأفعال، أى: أنّ الله ترك الإنسان وشأنه من دون أن يجعل شريعه له. وبتعبير آخر، تنفى الإباحه، التكليف إطلاقاً. والتفويض التشريعى يعنى أنّ للعباد تكليفاً، إلّا أنهم مختارون فى تعيينه، ولا يحتاجون إلى الشرايع والأحكام الإلهيه. وبحسب هذا ينتهى التفويض التشريعى إلى إنكار نبوه الأنبياء، ويؤدى القدر والقضاء التشريعيان إلى قبول الشرايع والديانات الإلهيه.

القدر والقضاء التكوينيان وعلاقتهما باختيار الإنسان

التقدير التكوينى لله فيما يتعلّق بأفعال الإنسان الاختياريه، يعنى أنّ اللّه تعالى أعطى

1- (1) . الاحتجاج: 492/1؛ راجع: توحيد الصدوق: 384؛ مصنفات الشيخ المفيد، تصحيح الاعتقاد: 56/5.

2- (2) . عيون أخبار الرضا(عليه السلام): 124/1.

الإنسان، القدره المحدوده على الاختيار والقيام بالأعمال. فالإنسان له قيود ومحدوديات - فى مختلف الجوانب كالخصائص الفرديه والظروف العائليه والاجتماعيه - ترجع إلى القدر التكوينى، والقضاء التكوينى هو الأمر الإلهى الذى يحكم بتنفيذ هذه التحديدات وإيجادها.

ومن ناحيه أخرى فإنّ هذه القدره المحدوده الّتى مُنحت للإنسان لا تمنع مالكيه اللّه وسلطته على أفعال الإنسان، بل لله المالكيه أيضاً على مقدار القدره المعطاه للإنسان، بل حتى تعتبر مالكيته أكثر من مالكيه الإنسان، ولذلک فهو تعالى متى أراد يستطيع أن يسلب عنه القدره أو يحول دون تأثيرها أو يزيدها أو يقللها، فعليه تحتاج أفعال الإنسان الاختياريه إلى إذن الله وإمضائه.

وإنّما يتحقق فعل الإنسان فى حاله أجاز الله تنفيذه ولم يُرد منع صدوره، ولكن فى الوقت نفسه، يختار الإنسان فى النطاق المحدد - الذى أعطاه الله القدره وأجاز له الله تنفيذ فعله بأمر تكوينى - ويستطيع أن يفعل ما يشاء بحريه تامه، وفى المقابل، يحمل مسؤوليه عمله وسيحاسب عليه وسينال العقاب أو الثواب. وعلى هذا النحو، لا ينفي القدر والقضاء التكوينى، تفويض الأمر إلى الإنسان فى نظام الكون مطلقاً، بل يطبقان سلطنه الله تعالى على أفعال الإنسان، وفى الوقت نفسه، لا يتعارضان مع حريه الإنسان واختياره. فالقضاء والقدر التكوينيان لا يستوجبان الجبر ولا التفويض.

وهناک كثير من الآيات القرآنيه والروايات الشريفه تؤيّد هذه المسائل. وعلى سبيل المثال، يقول الله تعالى فى القرآن الكريم: وَ ما تَشاؤُنَ إِلاّ أَنْ يَشاءَ اللّهُ.... 1 وبحسب

هذه الآيه المباركه فإنّ المشيئه الإلهيه متقدّمه على إراده الإنسان. فمثلاً إن لم يهب الله للإنسان قدره الرغبه فى تحقيق «الألِف»، لم يستطع الإنسان إراده «الألف».

ص:185

يقول الإمام جعفر الصادق(عليه السلام):

إنّ الله (عزّ وجلّ) خَلَقَ الخلق فعَلِمَ ما هم صائرون إليه وأمرهم ونهاهم، فما أمرهم به مِن شیء، فقد جعل لهم السبيل إلى الأخذ به وما نهاهم عنه من شیء، فقد جعل لهم السبيل إلى تركه، ولا يكونوا آخذين ولا تاركين إلا بإذن الله. (1)

كما روى عن الإمام الرضا(عليه السلام) أنّه قال:

إنّ الله (عزّ وجلّ) لم يُطَع بإكراه ولم يُعصَ بغلبه، ولم يهمل العباد فی ملكه. هو المالک لما ملّكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه. فإن ائتمر العباد بطاعته لم يكن الله عنها صادّاً ولا منها مانعاً، وإن ائتمروا بمعصيه فشاء أن يحول بينهم وبين ذلک فعل، وإن لم يَحُل وفعلوه فليس هو الذی أدخلهم فيه. (2)

القدر والقضاء الحتميان وغير الحتميين

إنّ القدر والقضاء الإلهيان - سواءً كانا تشريعيين أو تكوينيين - ينقسمان إلى الحتمی وغير الحتمی. فالقدر والقضاء الحتميان هما مجموعه من التقديرات والأحكام الإلهيه التی لا تتغيير. أمّا القدر والقضاء غير الحتميان فيُحتمل فيهما التغيير ويمكن أن يغير الله هذه التقديرات والأحكام ويستبدلها بتقديرات اخرى، وذلک بسبب بعض الاُمور: كالدعاء، وصله الأرحام، والصدقه، وغيرها من الحسنات. هذا التغيير فی القدر والقضاء يسمی ب-«البداء» ونستعرضه فی ما يلی:

يقول الإمام محمد الباقر(عليه السلام):

من الأمور أمور محتومه كائنه لا محاله، ومن الاُمور امور موقوفه عندالله، يقدّم فيها ما يشاء ويمحو ما يشاء ويثبت منها ما يشاء. (3)

1- (1) . توحيد الصدوق: 359.
2- (2) . المصدر: 361
3- (3) . تفسير العياشی: 217/2.

البداء

اشاره

كما تقدم آنفاً، فالبداء هو: التغيير فى القدر والقضاء غير الحتميين. والآن نتناول هذا الموضوع.

معنى البداء لغةً

كلمه «البداء» مشتقه من «بدو» بمعنى «الظهور»، وتُستعمل بمعنى ظهور الرأى الجديد.

البداء وعلاقته بالدعاء

إن البداء من المعتقدات التى تختص بالشيعه . والبداء يعنى: «أن الله تعالى يغيّر بعض القضاءات والأقدار».

ويُنكر البعض البداء بسبب عدم معرفته، ولكن فى الحقيقه، اعترف كلّ البشر بالبداء بشكل من الأشكال؛ حيث إنّ الدعاء ينشأ من الاعتقاد بالبداء، ولو اعتقدنا بأن التقديرات الإلهيه لا تتغيّر أبداً، لكان الدعاء عديم الفائده. فعلى سبيل المثال لو قدّر الله لشخصٍ أن يعمّر ستين سنه، ولكنه قام ببعض الحسنات كصله الأرحام والدعاء وغيرها من الأعمال المحببه إلى الله التى تزيد العمر، فلو اعتقد هذا الشخص بأنّ الدعاء لن يؤثر أبداً على طول العمر أو زياده الرزق، وكان العمر والرزق محدّدين من قبل ولا يتغيران، فإنّه لن يبقى هناک سبب وداع للدعاء. فعلى هذا الأساس، كلّ الأشخاص الذين يدعون الله بشىءيعترفون بأنّهم يستطيعون أن يطلبوا من الله سبحانه تغيير تقديراتهم بالدعاء (والقيام بالأعمال الحسنه)؛ وهذا يعنى أنّهم فى الحقيقه قبلوا البداء فى قراره أنفسهم.

البداء والعلم الإلهى

يذهب البعض إلى أنّ البداء يستلزم الجهل على الله سبحانه، وهو لا يتلاءم مع علم الله المطلق. فمثلاً فى المثال السابق الذى ضربناه، لو علم الله أنّ ذلک الشخص يدعو الله

لاحقاً، لحدّد عمره من البدايه أكثر من ستين سنه، ويدل كون عمره فى البدايه ستين سنه، على أنّ الله يجهل بدعائه فيما بعد.

وينشأ هذا الإشكال عن تشبيه الله بالمخلوقات؛ حيث إنّ البشر - بعد ازدياد علمهم وحدوث التغيير فى معلوماتهم السابقه - يتخذون قرارات جديده تختلف عن قراراتهم السابقه، ولذلك توهّم البعض أنّ تغيير القضاء والقدر الإلهيين يلازم إضافه شىء إلى العلم الإلهى ويعنى أنّ الله - والعياذ بالله - كان جاهلاً به قبله.

وهذا الرأى مردود، فإنَ التغيير الذى يحدث فى القضاء والقدر الإلهيين يدلّ على أنّ الله يحكم على الإنسان على أساس وضعيته الحاليه، وتتغير التقديرات الإلهيه للإنسان بتغيير الحالات والظروف؛ وبتعبير آخر: كان الله عالماً فى الأزل بأنّ شخصاً يدعو الله فى زمن خاص، ولكن الله أناط طول عمره بهذا الدعاء، بمعنى أنّ الله فى البدايه قدّر طول عمره بستين سنه، ولكن يطوّل عمره حينما يدعو الله بطول العمر، وإذا لم يدعُ الله به، يكون عمره كما كان محدداً من قبل. فعليه، لا يتعارض علم الله بالجزئيات قبل تحققها، مع البداء.

البداء والقدره الإلهيه

يُعدّ البداء إحدى الآيات الداله على القدره الإلهيه؛ حيث إنّ الله تعالى يستطيع فى كلّ لحظه أن يفعل ما يشاء وحتى يغير قراراته السابقه وليست يده مغلوله. يقول القرآن الكريم فى هذا الخصوص: وَ قالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللّهِ مَغْلُولَهٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِما قالُوا بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشاءُ.... 1 لقد نزلت هذه الآيه المباركه فى شأن اليهود الذين كانوا يعيشون فى زمن الرسول(صلى الله عليه و آله) ويعتقدون بأن الله قدّر جميع ماسيقع فى العالم، ولم يعد يتمكّن من إيجاد تقدير جديد أو إزاله تقدير سابق. فأجابهم الله

بقوله: بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشاءُ ، وإن استلزم هذا الإنفاق، تغيير التقديرات السابقه؛ إذ إنّ القدره الإلهيه مطلقه وغير متناهيه.

البداء فی القرآن الکریم والروایات الشریفه

لقد ثبت البداء فی آیات عدیده من القرآن الکریم. یقول الله تعالی: یَمْحُوا اللّهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتابِ . 1 ویدلّ ظاهر هذه الآیه علی أنّ الله یمحو بعض الأمور ویُحکم بعضها الأخری. روی عن الإمام أبی محمد الحسن العسکری(علیه السلام) أنّه قال فی هذا الصدد:

هل یُمحو إلاّ ما کان؟ وهل یُثبَتُ إلاّ ما لم یکن؟. (1)

کما تقدّم أنّ البداء لایتعارض مع العلم الإلهی، وکان الله عالماً من الأزل بکافه هذه التغییرات، ولذلک قال الإمام محمد الباقر(علیه السلام): «کان علیّ بن الحسین(علیهما السلام) یقول:

لولا آیه من کتاب الله لحدّثتُکم بما یکون إلی یوم القیامه»، فقلتُ: أیّه آیه؟ قال: «قول الله: یَمْحُوا اللّهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتابِ. 3

وعلیه فإنّ علم الله مطلق وأنّ علوم الآخرین یمکن أن تخطئ.

ملخص ما سبق

1. إنّ وظیفه مبحث القضاء والقدر فی علم الکلام، هو: توضیح صله القضاء والقدر بالعدل الإلهی وکیفیه التلاؤم بین هذین الموضوعین، والإجابه عن هذا السؤال : «إذا قدّر الله کافه الأمور لعباده بما فیها أفعالهم، فهل یبقی لاختیارهم مکان؟».

2. یُعدّ القضاء والقدر من المسائل القطعیه والمجمع علیها فی الإسلام وأکّد علیها

1- (2) . اصول الکافی: 147/1.

القرآن الكريم والروايات الشريفه، واعتبر فيهما الإيمان بالقضاء والقدر أمراً واجباً.

3. لقد نهت الروايات عن التكلّف فى القضاء والقدر، والسعى إلى إدراک سرّ القدر.

4. بناءً على ما تقدّم فى الروايات التى تعالج القضاء والقدر، يمكن أن نستنتج منها أنّ حقيقه القضاء والقدر الإلهيين، لا يمكن معرفتها - لعامه الناس على الأقل - ولكن فى الوقت نفسه، إذا أردنا دراستها وفهمها يجب أن نكتفى بقدر الضروره ونفسّرها بشكل لا يؤدّى إلى الجبر أو التفويض.

5. القدر - لغةً - يدل على: تقدير الشىء ووضع الحدود له. ويعنى القدر هنا: تقدير الحدود الزمنيه والمكانيه والخصائص الأُخرى لشىء، والتى قدّرها الله تعالى قبل خلق ذلک الشىء. ويطلق على وضع هذه الحدود لشىء وتحديد خصائصه، «التقدير».

6. القضاء فى اللغه يعنى: الحكم والإحكام والإتقان وإتمام الأمر، ويراد به هنا: حكم الله تعالى بإيجاد فعل وخلْق شىء.

7. ينقسم القضاء والقدر إلى: القضاء والقدر التشريعيّين والقضاء والقدر التكوينيين.

8. لقد ذكر معنيان للقدر التشريعى: الأول هو: أنّ الله يقدّر أفعال الإنسان من الناحيه التشريعيه. فعلى هذا الأساس، تنقسم أفعال الإنسان على أساس مصالحها ومفاسدها إلى الواجبه والمحرّمه والمستحبّه والمكروهه والمباحه. والمعنى الآخر له هو: أنّه تعالى يعيّن مقدار الثواب والعقاب للأعمال البشريه.

9. إنّ للقضاء التشريعى أيضا معنيين: الأول: هو الحكم بالأحكام الشرعيه المعيّنه، والثانى: هو الحكم بأن العباد ينالون ثواب وعقاب محدّدين لما فعلوا من الخير أو الشر.

10. إنّ الاعتقاد بالقدر والقضاء التشريعيّين، يقابل الاعتقاد بالإباحيه أو تفويض الله التشريعى للإنسان. والإباحيه تعنى أنّ للعباد تكليفاً، إلّا أنّهم مختارون فى تعيينه، ولا يحتاجون إلى الشرايع والأحكام الإلهيه. وبحسب هذا ينتهى التفويض التشريعى بهذا المعنى إلى إنكار نبوه الأنبياء.

11. إن تقدير الله التكوينى فيما يتعلّق بأفعال الإنسان، يعنى: أنّ اللّه تعالى أعطى الإنسان، القدره على اختيارها والقيام بها بمقدار محدود معيّن. والقضاء التكوينى هو: الأمر الإلهى الذى يحكم بتنفيذ هذه التحديدات وإيجادها.

12. إنّ البداء من المعتقدات التى تختصّ بالشيعه، ويُستعمل البداء فى اللغه بمعنى الظهور، ويراد به فى المباحث الكلاميه، التغيير فى بعض الأقضيه والأقدار غير الحتميه.

ص:191

الأسئله والبحوث

1. لماذا نهت بعض الأحاديث الإنسان عن السعی إلی کشف أسرار القضاء والقدر الإلهيين؟

2. ماذا يعنی القضاء والقدر فی اللغه؟ اشرح معانيهما.

3. اشرح القضاء والقدر التشريعيين فی ما يتعلّق بأفعال الإنسان الاختياريه.

4. اشرح القضاء والقدر التکوينيّين فی ما يتعلّق بأفعال الإنسان الاختياريه.

5. لماذا يعتبر البعض مسئله البداء متعارضه مع العلم الإلهی؟

6. اذکر بعض النماذج من تأثير القضاء و القدر فی حياتک الشخصيه.

7. استخرج تفسير الآيه يَمْحُوا اللّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ من أحد الکتب التفسيريه للشيعه وکذلک من أحد التفاسير لأهل السنه.

ص:192

15- الشرور والعدل الإلهی

اشاره

أهداف الدرس:

التعرّف علی: 1. معنی الخیر والشر. 2. الخیر والشر بالمعنی السطحی والابتدائی. 3. الخیر والشر بالمعنی الصحیح والنهائی. 4. الحکمه من الشرور. 5. الشرور الناتجه عن الذنوب. 6. الشرور غیر الناتجه عن الذنوب.

نظره خاطفه إلی المباحث السابقه

قدّمنا فی الدرس الماضی، مفهوم القضاء والقدر، وعلاقتهما بالعدل الإلهی وضروره الإیمان بهما، ثمّ أشرنا إلی أقسام القضاء والقدر الإلهیّین وعلمنا أنّ القضاء والقدر إذا نظرنا إلیهما باعتبار تعلّقهما بأفعال الإنسان الاختیاریه فإنّهماینقسمان إلی قسمین: الأول: القضاء والقدر التشریعیان. والثانی: القضاء والقدر التکوینیان.

وکان موضوع البداء، المبحث الآخر الذی درسناه آنفاً، وتعرفنا من خلاله علی مفهوم البداء، ثمّ أجبنا علی الإشکالات التی وردت علیه، وفی النهایه عالجنا البداء من منظور الآیات القرآنیه والروایات الشریفه.

ونستعرض فی هذا الدرس، المباحث المتعلّقه بالخیر والشر.

ص:193

الشرور والعدل الإلهی

إنّ مسأله الشرور هی إحدی الأسئله التی شغلت أذهان الناس منذ العهود الغابره وطرحت بأشكال مختلفه فی تاریخ الفكر البشری. ویُستشهد بها فی الأزمنه الأخیره للتشكیک فی وجود الله تعالی. كانت تُطرح هذه المسأله فی الفلسفه القدیمه فی مقابل نظریه الصدور التی تقول: بأنّه لا یصدر من الخیر إلّا الخیر.

كما تُطرح فی الكلام القدیم كشبهه حول صفه العدل الإلهی وتاره حول الحكمه الإلهیه. من هنا، یطرح المتكلمون الإسلامیون مبحث الشرور تحت عنوان «فی الألم ووجه حسنه» فی مباحث العدل. (1) وفی هذا الكتاب یُنظر إلی الشرور من هذه الزاویه أیضاً.

والسؤال الرئیسی الذی یُطرح هنا، هو: كیف تتلاءم مع العدل الإلهی الآلامُ والمشقّاتُ المتمخّضهُ عن الحوادث، والشرور الطبیعیه كالأعاصیر والسیول والزلازل وبعض الأفعال البشریه (كالشرور الأخلاقیه) المتمثّله فی الحرب والظلم والتمییز العنصری بین الناس؟ ألیس من حق الإنسان البریء أن یتمتع بحیاه بدون ألم ومشقّه؟

معنی الشرّ

لقد استُعمل الشرّ فی القرآن الكریم والروایات الشریفه بمعنیین:

المعنی الأول: للخیر والشر هو نفس المعنی الذی یطرح عادهً فی شبهه الشرور. وبحسب هذا المعنی فإنّه یدل الخیر علی الشیء المحبب إلی الإنسان، والشرّ علی الشیء المكروه لدی الإنسان، والأخیر له مصداقان: الأول: هو الألم والمشقه. والثانی: ما یسبب الألم والمشقه؛ كالأمراض والفقر والسیول والزلازل والحروب.

1- (1) . راجع: كشف المراد: 329.

روی عن الإمام علی(علیه السلام) فی تفسیر الخیر والشرّ الموجودین فی الآیه الشریفه

...وَ نَبْلُوکُمْ بِالشَّرِّ وَ الْخَیْرِ فِتْنَهً... 1

أنّه قال: «فالخیر: الصحه والغنی، والشرّ: المرض والفقر ابتلاءً واختباراً. (1)

المعنی الثانی للخیر والشر : هو المعنی الصحیح لهما. فعلی أساس هذا المعنی، یراد بالخیر الشیء المفید الذی یؤدی إلی سعاده الإنسان فی الدنیا والآخره، الشر الشیء المضرّ الذی یسبّب الشقاء له فی الدارین.

ونسمّی المعنی الأول المعنی السطحی والابتدائی للخیر والشر، والمعنی الثانی لهما المعنی الصحیح والنهائی لهما. والسبب فی هذه التسمیه یرجع إلی أنّه یمکن أن یبدو شیء بالنظره الأولی خیراً ومفیداً للإنسان، ولکن یتضّح بعد إمعان النظر والتأمل فیه، أنّه مضرّ فی الحقیقه ویؤدی إلی الخسران والشقاء. وهکذا یشیر القرآن الکریم إلی هذا المعنی للخیر والشر: ...وَ عَسی أَنْ تَکْرَهُوا شَیْئاً وَ هُوَ خَیْرٌ لَکُمْ وَ عَسی أَنْ تُحِبُّوا شَیْئاً وَ هُوَ شَرٌّ لَکُمْ وَ اللّهُ یَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ. 3

إنّ الشیء الذی یکرهه الإنسان، کما تشیر إلیه کلمه «شیئاً» فی عباره «عسی أن تکرهوا شیئاً»، هو الشرّ بالمعنی الأول، ثمّ العباره اللاحقه فی هذه الآیه، تعرّف هذا الشرّ - بالمعنی الأول - بأنّه الخیر: «وهو خیر لکم»، ویقصد بهذا الخیر، الخیر بالمعنی الثانی. وبحسب هذه الآیه المبارکه، ربّما هناک أمور تبدو للوهله الأولی وبنظره سطحیه وعابره، أنها من الشرور، ولکن سرعان ما ینکشف للإنسان فائدتها من خلال التأمل فیها.

وقد أشیر فی الأحادیث الوارده إلی هذین المعنیین للخیر والشرّ. یقول

1- (2) . الجعفریات: 233؛ الدعوات: 168؛ مجمع البیان: 74/7.

الإمام على(عليه السلام) فى وصيته لمحمدبن الحنفيه:

ما خيرٌ بخيْرٍ بعدَه النارُ، وما شرٌّ بشرّ بعده الجنّهُ». (1)

وعلى ضوء هذا الحديث فإنّ الشىء الذى يُعدّ خيراً بالمعنى الأول، ولكن يؤدى إلى النار، لا يُعدّ خيراً بالمعنى الثانى الذى يكون خيراً بالمعنى الصحيح والحقيقى. كما يصدق هذا الكلام فى مسأله الشر.

لقد جاء فى روايه عن الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) أنّ الخير والشر إنما يتضحان فى الآخره؛ حيث إنّ الخير كلّه بدخول الجنه، وكافه الشرور تنتهى إلى النار:

لن ترى الخير والشرّ إلّا بعد الآخره؛ لأنّ الله (جلّ وعزّ) جعل الخيرَ كلَّه فى الجنه، والشرّ كلّه فى النار؛ لأنهما الباقيان. (2)

كما تُعرّف الآيه التاليه الحربَ والقتلَ - اللذين يتراءيان للأنسان بالنظره الأولى أنّهما من الشرور - إن كانا فى سبيل الله، بأنّهما خير؛ إذ ينتجان السعاده الخالده: وَ لَئِنْ قُتِلْتُمْ فِی سَبِيلِ اللّهِ أَوْ مُتُّمْ لَمَغْفِرَهٌ مِنَ اللّهِ وَ رَحْمَهٌ خَيْرٌ مِمّا يَجْمَعُونَ. 3

كما تُعتبر فى الآيه الآتيه الثروهُ الطائلهُ - التى تبدو بالنظره الأولى أنّها خير - هى شرٌّ على المترفين: وَ لا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِما آتاهُمُ اللّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْراً لَهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَهُمْ.... 4

ففى هذه الآيات والروايات لا يُعدّ - بصوره عامه - الخير والشرّ بالمعنى الأول، خيراً وشرّاً مقارنهً بالخير والشر بمعناهما الثانى؛ حيث لا تقاس اللذه والألم المحدودين باللذه والألم الأبديّين، ولكن فى الوقت نفسه، إذا نظرنا إلى الألم واللذه المحدودين،

فإنّهما يُعدّان شيئاً ولذلك نعتبرهما خيراً وشراً.

ص:196

1- (1) . من لا يحضره الفقيه: 392/4؛ راجع: نهج البلاغه: الحكمه 384.
2- (2) . تحف العقول: 306.

وعلى أساس هذا التفكيک، يمكن أن نرد على شبهه الشرور هكذا: «إنّ المهمّ من الخير والشرّ هو النهائی والأبدی واللذان يؤدّيان إلی سعاده أو شقاء الإنسان، وهذان يرجعان إلى اختيار الإنسان؛ حيث إنّ الله تعالى أوضح سبيل السعاده والشقاء للإنسان عبر العقل البشری وعبر أنبيائه(عليهم السلام)؛ ولذلک بيدنا أن نختار الخير والشر الحقيقيين والأبديين بعد انتخاب سبيل الهدايه أو الضلاله.

وفيما يلی نعالج الشرور بمعناها السطحی؛ حيث لا يزال يُطرح هذا السؤال، وهو: لماذا خلق الله هذه الشرور؟

الکمه من الشرور

اشاره

قدّمنا أنّ الشرور بمعناها الحقيقی ناتجه عن الطريق الخطأ الذی يختاره الإنسان، وكذلک الحال فی غالبيه الشرور بمعناها السطحی؛ إذ إن كثيراً منها يرجع إلى الأعمال السيئه التی يرتكبها الإنسان. ونسمّی هذه الشرور بالشرور الناتجه عن الذنوب ، وفی مقابلها الشرور التی يُبتلى بها الإنسان لاختباره وكماله، ونطلق عليها بالشرور غير الناتجه عن الذنوب.

الشرور الناتجه عن الذنوب

من منظور القرآن الكريم فإنّ هذه الشرور هی نتيجه الذنوب التی يرتكبها الإنسان، حيث يقول: وَ ما أَصابَكُمْ مِنْ مُصِيبَهٍ فَبِما كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَ يَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ ، (1)وأيضا: ظَهَرَ الْفَسادُ فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِما كَسَبَتْ أَيْدِی النّاسِ... ، (2) وعليه فإنّ هذه

الشرور والكوارث الطبيعيه كالمجاعات والسيول والزلازل تنتج عن الذنوب التی

1- (1) . الشورى: 30.
2- (2) . الروم: 41.

يرتكبها العباد، ولو لم يرتكبوها، لمُلئت الأرض والسماء بالبركات الإلهيه: وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَيْهِمْ بَرَكاتٍ مِنَ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ.... 1

إنّ الأشخاص الذين يُبتلون بهذه الشرور، على صنفين: الصنف الأول: وهم الذين غضب الله عليهم، فيعاقبهم الله على ما فعلوه ويعاملهم على أساس عدله، كالأقوام السابقه على مرّ التاريخ، التى عذبها الله عذاباً شديداً. يقول القرآن الكريم بعد التطرّق إلى عاقبه بعض الأقوام: فَكُلاًّ أَخَذْنا بِذَنْبِهِ فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنا عَلَيْهِ حاصِباً وَ مِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَهُ وَ مِنْهُمْ مَنْ خَسَفْنا بِهِ الْأَرْضَ وَ مِنْهُمْ مَنْ أَغْرَقْنا وَ ما كانَ اللّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَ لكِنْ كانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ. 2

والصنف الثانى: الذى يصاب بالشرور الناتجه عن الذنوب، هم الذين ابتلاهم الله بالمصاعب والشدائد فضلاً منه ورحمهً، ليؤدّبهم وينقذهم من الشقاء والشرور الحقيقيه، ويذكّرهم الله حتى ينصرفوا إلى سبيل الهدايه، أو نزلت عليهم هذه المصاعب لتطهّر نفوسهم وأرواحهم من أرجاس الذنوب، ليدخلوا الجنه بنفوس طاهره. يقول القرآن الكريم فى هذا الصدد: ظَهَرَ الْفَسادُ فِى الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِما كَسَبَتْ أَيْدِى النّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِى عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ. 3 فتبيّن هذه الآيه المباركه أنّ حكمه الشرور والكوارث الطبيعيه هى رجوع العباد إلى سبيل الحقّ. كما يعتبر الإمام على(عليه السلام) أنّ حكمه البلاء هى تأديب الظالم، حيث يقول: «البلاء للظالم أدب»، (1) ويقول(عليه السلام) حول الدور التربوى الذى تؤدّيه مصاعب الحياه:

إنّ الله يبتلى عباده عند الأعمال السيئه بنقص الثمرات، وحبس البركات، وإغلاق

خزائن الخيرات؛ لِيتوب تائب ويُقلع مُقلع، ويتذكّر مُتذكّر، ويزدجر مزدجر. (2)

1- (4) . بحار الأنوار: 198/8.
2- (5) . نهج البلاغه: الخطبه 143.

إذن تكمن حكمه الشرور الناتجه عن الذنوب، فی صرفهم عن الخطايا والمعاصی ورجوعهم إلى الله والتذكير به تعالى والإقلاع عن الذنوب - إن كانت تتوفّر فيهم هذه القابليه - . و بتعبير آخر فإنّ الله يبتليهم بهذه الشرور فضلاً منه ورحمةً؛ ليخلّصهم من التورّط فی الشرور الحقيقيه والعذاب الخالد، وهؤلاء يختلفون عن الصنف الأول الذی يصيبهم الله بالعذاب من باب عدله وسخطه.

يقول الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) فی هذا الصدد:

إنّ الله إذا أراد بعبد خيراً، فأذنب ذنباً، أتبعه بنِقمَهٍ ويذكّره الاستغفار. (1)

كما جاء فی روايات عديده أنّ حكمه الشدائد التی تنزل على المؤمنين هی تطهيرهم من أرجاس الذنوب والآثام. لقد روی عن الرسول الأعظم(صلی الله عليه و آله)أنه قال:

ما يصيب المؤمن من وصبٍ، ولا نصبٍ، ولا سقم، ولا حزن، حتى الهمّ يهمّه إلّا كُفّر به من سيّئاته (2)

ويقول الإمام محمد الباقر(عليه السلام) أيضا:

إن الله (عزّ وجلّ) إذا كان من أمره أن يُكرِم عبداً وله ذنب، ابتلاه بالسقم، فإن لم يفعل ذلک له ابتلاه بالحاجه، فإن لم يفعل به ذلک شدّد عليه الموت ليُكافيه بذلک الذنب. (3)

وعليه فإنّ المصائب والشدائد تطهّر المؤمنين من الذنوب، ليدخلوا الجنه فی يوم القيامه، جزاء معتقداتهم الصحيحه وأعمالهم الحسنه. يقول الإمام علی (عليه السلام):

الحمد لله الذی جعل تمحيص ذنوب شيعتنا فی الدنيا بمحَنِهم، لتسلم لهم بها طاعاتهم ويستحقوا عليها ثوابها. (4)

1- (1) . اصول الكافی: 52/2.
2- (2) . صحيح مسلم: 1993/4؛ راجع: تحف العقول: 38.
3- (3) . اصول الكافی: 444/2.

4- (4) . بحار الأنوار: 232/67.

الشرور غير الناتجه عن الذنوب

حينما ندرس حياه أنبياء الله وأوليائه الصالحين، نرى أنّهم عاشوا فى المصائب والشدائد، وكانوا أشد الناس بلاءً، وبما أنّهم معصومون عن الذنوب، فلا يعود سبب هذه الشرور إلى جزاء الذنوب وتطهيرهم من الأرجاس. والسؤال الذى يطرح نفسه هو: «ما هى حكمه هذه الشرور غير الناتجه عن الذنوب؟».

تشير الأحاديث الشريفه إلى أنّ حكمه هذه الشرور هى كمال الإنسان والأخذ بيده إلى الدرجات الرفيعه. عن على بن رئاب، قال:

سألت أبا عبدالله(عليه السلام) عن قول الله عز وجل وَ ما أَصابَكُمْ مِنْ مُصِيبَهٍ فَبِما كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَ يَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ أ رايت ما أصاب عليّا و أهل بيته من بعده هو بما كسبت أيديهم ، و هم أهل بيت طهاره معصومون ؟ فأجابه الإمام : «إن رسول الله (ص) كان يتوب إلى الله عز و جل و يستغفره فى كل يوم و ليله مائه مره من غير ذنب ، إن الله (عزّ و جل) يختص أولياءه بالمصائب ليأجرهم عليها من غير ذنب . (1)

كما نقل عن الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) أيضا:

إنّ فى الجنه منزلاً لا يبلغها عبدٌ إلّا بالابتلاء فى جسده. (2)

فيُبتلى أولياء الله بهذه الشرور والشدائد من باب فضله ورحمته عليهم؛ حيث إنّ هذه الشرور والمصائب المحدوده تسبّب وصولهم إلى الخير الأبدى، لذلک كلّما كان العبدُ محبوباً عند الله، ابتلى بالشرور غير الناتجه عن الذنوب. يقول الإمام جعفر الصادق(عليه السلام):

إنّ أشد الناس بلاء الأنبياء ثم الذين يلونهم، ثمّ الأمثل فالأمثل». (3)

كما جاء فى حديث آخر:

إنما يَبتلى الله تبارک وتعالى عبادَه على قدر منازلهم عنده. (4)

1- (1) . اصول الكافى:449/2- 450.

2- (2) . المصدر: 255.
3- (3) . المصدر: 252/2.
4- (4) . أمالى المفيد: 24.

وجدير بالذكر أنّ كلّ إنسان - سواء كان معصوماً أو غير معصوم - إذا صبر أمام هذه الشرور والشدائد (بمعناها السطحى)، واتّخذ موقفاً صحيحاً حيالها فإنّ هذه الشرور المحدوده تتغيّر فى النهايه لصالحه إلى الخير اللا متناهى والمستديم. وعليه فلا تنحصر هذه الشرور فى المعصومين(عليهم السلام) ولا تختص بهم. ولكن يمتاز المعصوم عن غيره بأن كافه الشرور التى تصيب المعصومين(عليهم السلام)، هى شرور غير ناتجه عن السيئات والذنوب، فى حين أنّ الشرور التى يعانى منها الآخرون، يُحتمل أنّها تنتج عن الذنوب أو غير ناتجه عنها.

وفى ملاحظه أنواع الشرور (بالمعنى السطحى والابتدائى)، يتّضح أنّ هذه الشرور تندرج تحت العدل أو الفضل والإحسان. ومصداق القسم الأول هو الشرور التى تنشأ عن الذنوب التى ارتكبها العباد، ومصداق القسم الثانى هو مجموعه الشرور الناتجه عن الذنوب وغير الناتجه عنها وتصيب العباد من أجل تأديبهم وتذكيرهم. فعليه، لا يَصدُق عنوان الظلم على أى نوع من أنواع الشرور؛ حيث لا يُعتدى فيها على حقوق العباد إطلاقاً. هذا وأنّ كلّ شرّ يكمن فيه حكمه وفلسفه خاصّه. فيتضح مما تقدّم أنّ خلق الشرور لا يتعارض مع الحكمه الإلهيه أبداً.

والنقطه المهمه التى تطرح حول الشرور هى أنّ كافه الشرور (بالمعنى السطحى) من شأنها أن تتغير على أساس اتخاذ الموقف من قبل الإنسان، إلى الخير الأبدى أو الشر المستديم، فإن صمد واستقام الإنسان أمام الشرور والشدائد المحدوده واتّخذ موقفاً صحيحاً فإنّه ينال الخير المستديم، وإلاّ يُصاب بالشر الأبدى، ولذلک، يتعلّق الخير والشر الأبديان وبمعناهما الصحيح، بإراده الإنسان واختياره، وإنّما الإنسان يختار الخير والشر الدائميّين له.

وذكر بعض الملحدين المعاصرين: (1) أنّ الله قادر مطلق ومحب مطلق للخير، وعليه فإنّ وجود الشرور يتعارض مع هذه الصفات لله تعالى. فإنّهم يعتقدون بأنّه إذا وُجد شرّ

1- (1) . راجع: مکی، جی، ال، مقال: «شرّ و قدرت مطلق (الشر والقدره المطلقه)»، ترجمه محمدرضا صالح نجاد، مجله کیان، الرقم 3، ص5.

واحد فى العالم، فهذا دليل على أنّ الله إما أن يكون عاجزاً أو أنّه ليس محبّاً للخير - معاذ الله -، فى حين أنّ الله قادر محبّ للخير.

وعلى ضوء ما تقدّم حتى الآن، يتضح الجواب على هذه الشبهه كما يلى:
1.إنّ وجود الشرّ لا يتنافى مع كون الله محبّاً للخير؛ حيث إنّ الشرور المحدوده بإمكانها أن تكون مقدمةً للخيرات اللا متناهيه؛

2. إنّ محبه الله للخير إذا فسّرناها بأنّه تعالى يجب عليه أن يوجِد كافه اللذات والمتع للعباد، فهذا ما لا يمكن ولا يجب. فلا يمكن لأنّه كلما تتوفر اللذات وأسباب الترفيه، يمكن من منظور العقل، تصوّر حاله أشد لذةً منها؛ إذ ليست للّذّات حدودٌ، ومهما كان عددها ومقدارها، يمكن أيضا تصور الأكثر منها. ولا يجب؛ حيث إن إيجاد اللذات والمتع يندرج تحت عنوان الفضل والإحسان، لا العدل. إنّ تمتُّع العباد باللذات والمتع، ليس من الحقوق الواجبه للعباد على الله تعالى، بل يُعدّ خلق اللذه والمتعه تفضّلاً وإحساناً من الله يمنّ بهما على عباده، وعلى العباد أن يشكروا الله على ما أعطانا الله، ولا ينبغى لهم أن يقولوا: «لماذا لم تتوفّر لنا اللذات الأخرى؟».

إن المباحث التى تقدمت تشمل كافه أقسام الشرور، سواء كانت الشرور الناشئه عن العوامل الطبيعيه كالسيول والزلازل، أو الشرور التى تنتج عن الظلم والتجاوزات التى يرتكبها كل إنسان فى حق الآخر (الشرور الأخلاقيه).

ملخص ما سبق

1. إن السؤال الرئيسى الذى يطرح فى ما يتعلّق بعلاقه مسأله الشرور مع العدل الإلهى هو: «هل يتلاءم مع معايير العدل الإلهى وجود الآلام والمشقات المتمخضه عن الكوارث والشرور الطبيعيه ؟.

2. يُطلق الخير والشر (بمعناهما السطحى)، على الشىء المحبّب إلى الإنسان،

والشىء المكروه له، والأخير له مصداقان: الأول: هو الألم والمشقه. والثانى: ما يسبب الألم والمشقه؛ كالأمراض والفقر والسيول والزلازل والحروب.

3. يُراد بالخير والشر - على أساس المعنى الصحيح لهما- الشىء المفيد الذى يؤدى إلى سعاده الإنسان فى الدنيا والآخره، والشىء المضرّ الذى يسبب الشقاء له فى الدارين.

4. بناءً على تقسيم الخير والشر باعتبار معناهما السطحى والحقيقى، لا يُعدّ الخير والشر بالمعنى الأول - بصوره عامه - خيراً وشراً مقارنةً بالخير والشر بمعناهما الثانى؛ حيث لا يُعتدّ باللذه والألم المحدودين قياساً على اللذه والألم الأبديّين.

5. يمكن الإجابه عن شبهه الشرور هكذا: «إنّ المهم من الخير والشر بمعناهما السطحى والحقيقى، هو الخير والشر الأبديّان واللذان يؤديان إلى سعاده أو شقاء الإنسان، وهذان يرجعان إلى اختيار الإنسان؛ حيث إن الله تعالى أوضح سبيل السعاده والشقاء للإنسان عبر العقل البشرى ورسله(عليهم السلام)، ولذلك بيدنا أن نختار الخير والشر الحقيقيين والأبديين بعد انتخاب سبيل الهدايه أو الضلاله.

6. تنقسم الشرور إلى قسمين: الأول: هو الشرور الناتجه عن الذنوب التى يرتكبها الإنسان وعن الطريق الخطأ الذى يختاره.

والثانى: هو الشرور التى تصيب الإنسان لاختباره وكماله.

7. إن الأشخاص الذين يُبتلون بهذه الشرور، على صنفين: الأول: هم الذين غضب الله عليهم، فيعاقبهم الله على ما فعلوه ويعاملهم على أساس عدله.

والصنف الثانى: هم الذين يبتليهم الله بالمصائب والشدائد فضلاً منه ورحمةً، ليؤدّبهم وينقذهم من الشقاء والشرور الحقيقيّين، ويذكّرهم الله حتى ينصرفوا إلى سبيل الهدايه، أو ينزل عليهم هذه المصائب لتطهّر نفوسهم وأرواحهم من أرجاس الذنوب، ليدخلوا الجنه بأرواح متطهره.

8. قد تصيب الشرور التى ليست ناتجه عن الذنوب، أولياء الله وليس هو إلا فضلٌ من الله ورحمه لهم، ولكن لا تختص هذه الشرور بالمعصومين(عليهم السلام). ولكن يمتاز المعصوم عن غيره بأنّ كافه الشرور التى تصيب المعصومين(عليهم السلام)، هى شرور غير ناتجه عن السيئات والذنوب، بينما الشرور التى يعانى منها الآخرون، يحتمل أن تكون ناتجه عن الذنوب أو أنّها غير ناتجه عنها.

9. تندرج أقسام الشرور تحت مسأله العدل أو الفضل والإحسان. مصداق القسم الأول هو الشرور التى تنشأ عن الذنوب التى ارتكبها العباد ، ومصداق القسم الثانى هو مجموعه الشرور الناتجه عن الذنوب وغير الناتجه عنها، وتصيب العباد من أجل تأديبهم وتذكيرهم. وعليه فلا يصدق عنوان الظلم على أى نوع من أنواع الشرور؛ حيث لا يعتدى فيها على حقوق العباد إطلاقاً.

ص:204

الأسئله والبحوث

1. اذكر المعانى المتعدده للخير والشر؟

2. ما هو معيار سعاده وشقاء الأشخاص الذين حُرموا من هدايه الأنبياء؟

3. عرّف الشرور الناتجه عن الذنوب والشرور غير الناتجه عنها؟

4. إلى كم صنف ينقسم الأشخاص الذين يُبتلون بالشرور الناتجه عن الذنوب؟ اشرح ذلک.

5. من أىّ نوعٍ تُعتبر الشدائد والشرور التى يُبتلى بها أنبياء الله وأولياؤه ؟ وما هى حكمتها؟

6. أجْرِ تحقيقاً ميدانياً وابحث فى التأثيرات الإيجابيه والسلبيه للشرور على حياه الناس العامه، وقدّم إحصائيات فى هذا المجال.

ص:205

16- السعاده والشقاء

اشاره

أهداف الدرس:

التعرّف على

1. معنى السعاده والشقاء؛ 2. أقسام السعاده والشقاء؛ 3. تقدير السعاده وعلاقته بالعدل الإلهى.

نظره خاطفه إلى المباحث السابقه

قدّمنا فى الدرس الماضى، بيان موضوعات من قبيل: «الشرور والعدل الإلهى»، و«معنى الشرّ» وأقسام الخير والشر. ثمّ أجبنا من خلال تبيين حكمه الشرور فى شتى أقسام الشرّ عن الأسئله المطروحه والشبهات الوارده فى خصوص الشرور. وفى هذا الدرس نستعرض المبحث الأخير والمهم من مباحث العدل الإلهى وهو مسأله سعاده الإنسان وشقائه.

سعاده الإنسان وعلاقتها بالعدل الإلهى

اشاره

إن مسأله السعاده كانت موضع اهتمام المفكّرين منذ العهود الغابره. وقدّم فيثاغورس طريقاً للوصول إلى السعاده على أساس الرياضات. كما اعتبر سقراط وأفلاطون: أن اكتساب الحكمه أى: العلم بالكليّات والتعاريف الكليّه هو سبيل الوصول إلى السعاده.

ص:207

وطرح أرسطو نظريه (الحدّ الوسط) أو الاعتدال بين الإفراط والتفريط بغيه الوصول إلى السعاده. وظنّ إبيقوريون: أنّ السعاده ليست سوى اللذه، ويرى الرواقيون: أنّ السعاده تكمن فى العيش المتناغم مع الطبيعه، والذى يؤدى فى نهايه المطاف إلى الاستغناء عن الدنيا. ولا تزال هذه المسأله تراود أذهان المفكرين فى عصرنا هذا. فطرح اسبينوزا نظريه صيانه الذات واعتبر نيتشه: أن القدره هى الكمال البشرى. (1)

إنّ الغايه الرئيسيه من طرح مبحث السعاده - كالمباحث السابقه - هى علاقته بالعدل الإلهى. ولكن قبل كلّ شىءٍ حرىّ بنا أن نتحدّث قليلاً حول معنى السعاده والشقاء وندرسهما من منظور القرآن الكريم والروايات الشريفه.

1. معنى السعاده والشقاء وأقسامهما

السعاده - فى اللغه - تعنى: الخير والسرور والفرح، والبركه واليُمن والشقاء ضدها (2). ويعتبر العرف أنّ السعيد هو: الذى يتمتّع بالخيرات والحسنات - حسب رؤيته- ، وبعباره اخرى فإنّ السعاده هى حاله يحظى بها صاحب الخيرات والحسنات. ولكن السؤال الرئيسى الذى يُطرح فى هذا الخصوص، هو: «ما هى الخيرات والحسنات؟»، والإجابه عن هذا السؤال يوضّح تفسيرنا للسعاده، فإذا حصرنا جميع الخيرات فى اللّذّات الماديه، فالسعاده هى: حاله يمتلكها المتمتّع بهذه اللذات الماديه فحسب، وإن اعتبرنا الخير مساوياً للفضائل الأخلاقيه والملكات الحميده، فإنّنا نعدّ المتخلّق بهذه الصفات الطيبه، سعيداً.

كما تعرّضنا فى مبحث الشرور، للخير والشر، واتضح أنّ الخير والشرّ بمعناهما

1- (1) . حول النظريات المذكوره أعلاه، راجع المجلد الأول والرابع من كتاب تاريخ فلسفه لفريدريک كوبلستون.
2- (2) . معجم مقاييس اللغه والصحاح؛ لسان العرب: ماده «سعد».

السطحى هو: اللذه والألم، ولكن بمعناهما الحقيقى: عباره عما ينفع الإنسان أو يضرّه، ويجب لتعيين الخير والشرّ أن نأخذ الحياه الأبديه والأخرويه فى الاعتبار، فضلاً عن الحياه الدنيويه المحدوده. ونتناول هنا هذه المسأله من زاويه أخرى.

إنّ المشكله الموجوده التى تعانى منها الآراء المتعلّقه بالسعاده والفضيله، هى أنّها جميعاً تنظر إلى جانب من جوانب الحياه البشريه، وتسلّط الضوء عليه وتغفل عن الجوانب الأخرى، فى حين أنّ الله (تعالى) يهتمّ بكافه الأبعاد الوجوديه للإنسان؛ ولذلک يطرح في کافه المباحث - بما فيها مبحث السعاده والشقاء- مشروعاً جامعاً وشاملاً للإنسان. وفى ضوء التأمل فى الآيات القرآنيه والأحاديث الشريفه المتعلّقه بالسعاده والشقاء، نلاحظ أنّ الإسلام لا يقترح الرياضات المعتمده على ترک الدنيا، ولكن فى الوقت نفسه لا يعدّ التمتع باللذات الدنيويه السبيل الوحيد لامتلاک السعاده. فالإسلام يضع اللذات الماديه فى مكانه معينه، وكذلک الحال فى اللذات المعنويه. ويشمل مشروع الإسلام للسعاده البشريه، جسمَ الإنسان وروحَه، والدنيا والآخره.

وبصوره عامه كلّ ما يطلق عليه الخير والسعاده حسب رؤيه الأعراف العامه، وكذلک عند المفكّرين، ولكن لا يجتمع ذلک بصوره مشوّشه وفوضويه؛ حيث إنّ الإسلام يعتبر لكل جانب من جوانب الحياه البشريه، خيراً وسعاده معيّنه ويقول بأنّ أهميه كلّ منها يعود إلى الأهميه التى يحظى كلّ جانب من الحياه البشريه بها. من هنا فكما لا تقاس أهميه الدنيا بالآخره، فإنّ ثقل الخير الدنيوى ليس بشىء فى المقارنه مع الخير الأخروى.

ويعتبر الإسلام الإنسان مركباً من الروح والجسم وأنّهما يتمتعان بالحياه الدنيويه والأخرويه، لذلک يجب البحث عن سعاده الإنسان وشقائه فى أربعه مجالات:

الأول: الجسمى الدنيوى.

الثانى: الروحى الدنيوى:

والثالث: الجسمی الأخروی.

والرابع: الروحی الأخروی.

وإذا أردنا أن نصنّف هذه السعادات الأربع حسب أهمیتها، فالمعیار هو درجات الخیرات کمّاً ونوعاً التی ینتفع الإنسان بها. وعلیه فإنّ أعلی السعادات، هی التی تفید الإنسان خیراً أکثر وأشدّ. ویجب الالتفات إلی أنّ الخیرات واللذات التی یحظی بها الإنسان فی الآخره، مستدیمه وأبدیه لا تقاس بالخیرات واللذات الدنیویه والمحدوده. ویمکن أن نستنتج مما تقدّم، أنّ السعادات الأخرویه أهم من السعادات الدنیویه. وعلی سبیل المثال، فمن الکمالات التی تؤدّی إلی سعاده الإنسان: اکتساب العلم والمعرفه، وهذه تتحصّل فی الآخره بصوره أبدیه، فی حین أنّها تحصل فی الدنیا فی زمن محدود وعلی قدر قلیل جداً؛ حیث إنّ الدنیا فانیه ولیست دار الإنسان الأبدیه، بل هی مقدّمه للوصول إلی الحیاه الأبدیه والنهائیه. ولذلک، تعتبر الآیات القرآنیه والروایات الشریفه أنّ السعاده والشقاء الحقیقیّین هما السعاده والشقاء الأخرویّین. یقول الله سبحانه فی القرآن الکریم: وَ أَمَّا الَّذِینَ سُعِدُوا فَفِی الْجَنَّهِ خالِدِینَ فِیها... ، (1) وکذلک یقول فی آیه أخری: فَأَمَّا الَّذِینَ شَقُوا فَفِی النّارِ لَهُمْ فِیها زَفِیرٌ وَ شَهِیقٌ * خالِدِینَ فِیها.... 2 کما روی عن الإمام علی(علیه السلام) أنّه قال:

الذی یستحقّ اسم السعاده علی الحقیقه سعاده الآخره، وهی أربعه أنواعٍ: بقاءٌ بلا فناءٍ، وعلمٌ بلا جهلٍ، وقدرهٌ بلا عجزٍ، وغنیً بلا فقر. (2)

ویقول أیضا:

حقیقه السعاده أن یُختم الرجل عملُه بالسعاده، وحقیقه الشقاء أن یختم المرء عمله بالشقاء. (3)

1- (1) . هود: 108.
2- (3) . شرح نهج البلاغه: 306/20.
3- (4) . الخصال: 5.

إن المراد بالسعاده الحقيقيه أو حقيقه السعاده هى السعاده الرئيسيه والأساسيه؛ إذ - كما سنلاحظ لاحقاً - فقد استُخدم فى الروايات، كلمه السعاده للسعادات الدنيويه أيضاً.

وأمّا بين السعادات الجسميه والروحيه - سواء كانت فى الدنيا أو فى الآخره- فتكون السعادات الروحيه أهمّ من السعادات الجسميه؛ حيث إنّها من جهه أشدّ وأكثر دواماً، ومن جهه اخرى فإنّ السعاده الروحيه فى الدنيا تضمن للإنسان السعاده الجسميه والروحيه فى الآخره، ولذلك فإنّ كثيراً من الآيات والروايات المتعلّقه بالسعاده والشقاء، والتى تذكر مبادئهما، تشير إلى السعاده الروحيه وأسبابها وطرق نشوء هذا القسم من السعاده. وأمّا فى ما يتعلّق بالسعادات الدنيويه - جسميةً كانت أو روحيةً - فقد رُويت الأحاديث التاليه عن الرسول الأعظم(صلى الله عليه و آله) وينبغى الالتفات إليها:

1. من سعاده المرء المسلم: الزوجه الصالحه، والمسكن الواسع، والمركب الهنىء والولد الصالح. (1)

2. خمسه من السعاده: الزوجه الصالحه، والبنون الأبرار، والخلطاء الصالحون، ورزق المرء فى بلده، والحبّ لآل محمد(صلى الله عليه و آله). (2)

3. من سعاده المرء حسن الخلق. (3)

كما روى عن الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) فى هذا الشأن:

من سعاده المؤمن دابّه يركبها فى حوائجه ويقضى عليها حقوق إخوانه. (4)

كما ورد كثير من الروايات المشابهه للروايات المذكوره أعلاه وجاءت روايات عديده أيضا فى خصوص الشقاء. وأشارت بعض هذه الروايات إلى السعادات الجسميه والدنيويه وتعرّضت بعضها الآخر للسعادات الروحيه والدنيويه،

1- (1) . الجعفريات: 99؛بحار الأنوار: 155/76.

2- (2) . دعائم الإسلام: 195/2؛ راجع: اصول الكافى: 257/5- 258 و 525.
3- (3) . مسند الشهاب: 199/1؛ تنبيه الخواطر: 250/2.
4- (4) . اصول الكافى:536/6.

وقد ترمز بعضها إلى السعاده المركّبه منهما. فعلى سبيل المثال، يشير المسكن الواسع، والمركب الهنىء إلى السعاده الجسميه فحسب، والخُلُق الحسن والحبُّ لآل محمد(صلى الله عليه و آله) إلى السعاده الروحيه فقط. بيد أنّ الزوجه الصالحه، والبنين الأبرار، والخلطاء الصالحين، والدابه التى يخدم المؤمن بها إخوانه فى الدين، كلّها تشير إلى كلا الجانبين.

وكما تقدّم فإنّ كثيراً من الآيات والروايات الوارده فى خصوص السعاده والشقاء، تتناول مبادئهما، وهذه الآيات والروايات كلّها تقريباً تتعرّض للشؤون الروحيه والمعنويه.

إنّ بعض هذه المبادئ المتعلّقه بالسعاده هى كالتالى: المعرفه والإيمان، وولايه أهل البيت(عليهم السلام)، والتوفيق الإلهى، والأخلاق والمحاسبه، وجهاد النفس، والإخلاص والتقوى والزهد، والعمل الصالح، واتّباع القرآنِ الكريم والحقِّ، وطاعه الله (عزّ وجلّ). وفى المقابل فإنّ بعض مبادئ الشقاء عباره عن: الجهل، والكفر، والرذائل الأخلاقيه، والأعمال السيئه، ومعصيه الله تعالى. (1)

وتُعدّ هذه الحالات المذكوره إمّا كمالات ونقائص روحيه أو آثارهما روحيه، وتكمن أهميتها فى أنّها تدلّ على السعاده والشقاء الروحيّين فى الدنيا، فضلاً عن تأثيرها فى السعادات والشقاوات الثلاث الاُخرى - أى الجسميه الدنيويه والجسميه الاُخرويه والروحيه الاُخرويه-. إنّ تأثير السعاده والشقاء الروحيّين الدنيويّين فى السعاده والشقاء الاُخرويّين واضح؛ حيث إنّ الله تعالى يعيّن مكان كلّ فرد فى الجنه أو النار على أساس أمورٍ كالإيمان والكفر، والطاعه والمعصيه، والفضائل والرذائل واتّباع الحق أو الباطل - والتى هى من السعادات الروحيه الدنيويه - . وهذه الأمور ليست عديمه التأثير فى جسم الإنسان. فالفرد المؤمن الذى يتحلّى بالأخلاق الفاضله

1- (1) . راجع: دانشنامه عقائد إسلامى (موسوعه العقائد الإسلاميه): 9/369-437.

والأعمال الحسنه، يكون أقلّ عرضه للأمراض الجسميه بالنسبه إلى الآخرين، والناس يثقون به أكثر من ثقتهم بالآخرين. فالصالحون - بصوره عامه - يتمتعون حتى فى هذه الحياه الدنيويه، بحياه أحسن من حياه الأشرار.

وفيما يلى نذكر آيه وبضعه أحاديث حول مبادئ السعاده والشقاء:

1. ...فَمَنِ اتَّبَعَ هُداىَ فَلا يَضِلُّ وَ لا يَشْقى. 1

2. يقول الإمام جعفر الصادق(عليه السلام):

لا ينبغى لمَن لم يكن عالماً أن يكون سعيداً. (1)

3. قال الرسول الأعظم(صلى الله عليه و آله) للإمام على(عليه السلام):

إنّ السعيد حقَّ السعيد مَن أحبّک وأطاعک. (2)

4. يقول الإمام أميرالمؤمنين(عليه السلام) فى هذا الخصوص أيضا:

مَن يبتغِ غير الإسلام ديناً، تتحقّق شِقوَتُه. (3)

5. قال الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) فى تفسير هذه الآيه الشريفه قالُوا رَبَّنا غَلَبَتْ عَلَيْنا شِقْوَتُنا... 5 : «بأعمالهم شَقُوا». (4)

6. يقول الإمام على(عليه السلام) فى رسالته إلى مالک الأشتر - بعد وصيّته باتّباع القرآن الكريم وخطاباته وأحكامه - :

لا يسعد أحد إلاّ باتباعها ولا يشقى إلّا مع جحودها وإضاعتها. (5)

1- (2) . تحف العقول: 364.
2- (3) . أمالى الطوسى: 426.
3- (4) . نهج البلاغه: الخطبه 161.
4- (6) . توحيد الصدوق: 356.
5- (7) . نهج البلاغه: الرساله 53.

2. تقدیر السعاده وعلاقته بالعدل الإلهی

تشیر بعض الآیات القرآنیه والأحادیث الشریفه المتعلّقه بسعاده الإنسان، إلی أنّ الله تعالی یعیّن تقدیر سعاده الإنسان، وحتی تذکر بعض الأحادیث أنّ زمان هذا التقدیر یرجع إلی قبل ولاده الإنسان. کما جاء فی القرآن الکریم أنّ النبی عیسی(علیه السلام) - لمّا کان طفلاً- تکلّم بإذن الله، و عرّف نفسه فی إحدی عباراته: ...وَ لَمْ یَجْعَلْنِی جَبّاراً شَقِیًّا. 1 ویستفاد من هذه الآیه المبارکه أنّ الشقاء والسعاده تعودان إلی التقدیر الإلهی، ولذلک قال النبی عیسی: «ولم یجعلنی شقیاً». کما نُقل فی الکتب الحدیثیه للشیعه والسنه عن الرسول الأعظم(صلی الله علیه و آله):

السعید مَن سعِد فی بطن أمّه والشقی من شقیَ فی بطن أمه. (1)

ویقول الإمام جعفر الصادق(علیه السلام):

إنّ الله خلق السعاده والشقاء قبل أن یخلق خَلقَه. (2)

إن السؤال الرئیسی الذی یُطرح حول هذه الأحادیث هو: إذا عیّن الله تعالی سعاده الأفراد وشقاءهم قبل خلقهم، فکیف یمکن أن نعتبر الأفراد مختارین وأحراراً ؟. ویمکن طرح هذه الشبهه حول العدل الإلهی فیقال: إن تقدیر سعاده العباد وشقائهم بید الله تعالی، یلازم إجبارهم علی السعاده والشقاء المقدَّرین وهو یتعارض مع العداله؛ حیث إنّ إجبار العبد علی الشقاء ومعاقبته بسبب شقائه، یُعدّ ظلماً سافراً فی حقه.

وممّا تقدم فی المباحث المتعلّقه بالقضاء والقدر، یتضح الرد إجمالاً علی هذه الشبهه، ولکن نظراً إلی أهمیه هذه المسأله، یجب أن نفصلّها أکثر قلیلاً لتزول هذه الشبهه.

1- (2) . تفسیر القمی: 227/1؛ سنن ابن ماجه: 18/1.
2- (3) . اصول الکافی: 152/1.

ویمکن ذکر ثلاثه ردود، على الأقل، على هذه الشبهه المطروحه. ولکن قبل أن نتعرض لها، ینبغی الإشاره إلى أنّ مسأله تقدیر السعاده والشقاء یجب أن لا تفسَّر بصوره تؤدّی إلى الجبر؛ حیث إنّ الجبر ینافی العلم الحضوری للإنسان بنفسه، ویلزم منه عدم فائده الدین والنبوه والمعاد والعدل. حتى إذا افترضنا فقدان تفسیرٍ متناغمٍ مع الاختیار للأحادیث المتعلّقه بمسأله تقدیر السعاده والشقاء فإنّه یجبً أن نضعها جانباً. مع أنّه لا یصحّ هذا الافتراض، وهناک تفاسیر متلائمه مع اختیار الإنسان لتقدیر السعاده والشقاء.

وفیما یلی نذکر بعض التفاسیر المتعلّقه بتقدیر السعاده والشقاء:

1. إن تحدید سعاده العباد وشقائهم قبل ولادتهم، یعنی أنّ الله تعالى عالم بسعاده وشقاء عباده ویعلم أنّهم ماذا سیفعلون فی المستقبل. فعلى أساس هذا العلم، یکتب الله فی اللوح المحفوظ السعاده لمن سیسعد باختیاره لاحقاً، والشقاء لمن سیختار القیام بالأعمال السیئه والشرّیره. وبناءً على ذلک، یقدّر الله معتمداً على علمه باختیار الإنسان، وهذا لا یستلزم الجبر والظلم. لقد سئل الإمام موسى الکاظم(علیه السلام) عن معنى قول الرسول الأعظم(صلى الله علیه و آله): «السعید من سعد فی بطن امّه، والشقی من شقی فی بطن أمه»، فقال الإمام(علیه السلام):

الشقی من علم الله وهو فی بطن امّه أنّه سیعمل أعمال الأشقیاء، والسعید من علم الله وهو فی بطن امّه أنّه سیعمل أعمال السعداء. (1)

2. لقد فسّر فی بعض الأحادیث، تقدیر السعاده والشقاء بمعنى: أنّ الله تعالى قدّر السعاده لمن یؤمن، والشقاء لمن یُنکر. یقول الرسول الأکرم(صلى الله علیه و آله):

سبَق العلم، وجفّ القلم، ومضى القدر بالسعاده مِن الله لمَن آمن واتّقى، وبالشقاء لمن کذّب وکفر. (2)

1- (1) . توحید الصدوق: 356.
2- (2) . المصدر: 343.

وبحسب هذه الروايه فإنّه على الرغم من أنّ الله يقدّر السعاده والشقاء، إلاّ أنّ هذا التقدير يعيَّن على أساس الإيمان والكفر، وهما حصيله أعمال الإنسان الاختياريه.

وهذا التفسير الثانى يفسّر تقدير السعاده والشقاء - كالتفسير الأول - على أساس العلم الإلهى بأعمال العباد الاختياريه. أضف إلي ذلک أنّ هذه الأعمال الاختياريه التى تسبب السعاده أو الشقاء، مقدّره أيضاً. وعليه فإنّ الإيمان والتقوى يؤدّيان فى المستقبل إلى تقدير السعاده، والإنكار والكفر، إلى تقدير الشقاء.

3. يبتنى التفسير الثالث لتقدير السعاده والشقاء على وجود العوالم السابقه. فعلى أساس الأحاديث المتعلّقه بهذه العوالم، اختبر العباد قبل الدخول فى هذا العالم المادى وتمثلت النتيجه في السعاده والشقاء. (1) وعليه فكل إنسان قبل ولادته وفى بطن أمه، إمّا أن يكون سعيداً أو يكون شقياً. ولكن فى الوقت نفسه فقد انبنت هذه السعاده أو الشقاء على أساس إراده العباد واختيارهم ومدى نجاحهم فى الامتحان الإلهى، ولذلک فإنّ سعاده الإنسان أو شقاءه فى بطن أمه لا تلازم الجبر.

إنّ النقطه المهمّه فى هذا التفسير هى: أنّ السعاده أو الشقاء فى العوالم السابقه والتى تمت على أساس اختيار العباد، لا تؤدى إلى عجزهم وتسيرهم على نحو لا يقدرون على تغيير مصيرهم. فبناءً على التفسير الثالث، ترجع سعاده الإنسان وشقاؤه فى بطن أمه إلى أعماله السابقه. ومن هنا، يمكن أن يغيّر الإنسان فى هذا العالم سعادته أو شقاءه المحدّده سابقاً بسبب القيام بأعمال متفاوته مع أعماله التى فعلها فى العوالم السابقه. كما نقول فى فرد كان مؤمناً في هذا العالم المادى ويفعل الخير: «هو سعيد». ولكن هذا القول لا يعنى أنه لا يمكن أن يصبح كافراً فى المستقبل وأن يفعل الشر فيصبح شقياً.

1- (1) . راجع: اصول الكافى: 2/3-7.

ملخص ما سبق

1. أقسام السعاده والشقاء عباره عن:

أ) الجسميه الدنيويه. ب) الروحيه الدنيويه. ج) الجسميه الأخرويه. د) الروحيه الأخرويه.

2. إنّ السعاده والشقاء الأخرويّين أهم من السعاده والشقاء الدنيويّين؛ حيث إنّهما أشد وأبقى.

3. يمكن تقديم التفاسير التاليه لتقدير سعاده العباد وشقائهم قبل خلقهم:

أ) يعنى هذا التقدير أنّ الله تعالى عالم بسعاده العباد وشقائهم وقد كتبه فى اللوح المحفوظ.

ب) قدّر الله السعاده للمؤمنين، والشقاء للمنكرين فى المستقبل.

ج) يتمّ تقدير سعاده العباد وشقائهم على أساس الامتحانات التى اجتازوها فى العوالم السابقه، ولكن فى الوقت نفسه، يستطيع العباد أن يغيّروا تقديراتهم فى هذا العالم المادى بالقيام ببعض الأعمال الحسنه أو السيئه.

ص:217

الأسئله والبحوث

1. ما هی أقسام السعاده وأقسام الشقاء؟

2. أیّ قسم من السعاده والشقاء أهمّ؟ ولماذا؟

3. کیف لا یؤدی تقدیر السعاده والشقاء قبل الخلق، إلی نظریه الجبر؟

4. راجع المجلد الثامن من دانشنامه عقائد اسلامی (موسوعه العقائد الإسلامیه) واستخرج عوامل ومبادئ السعاده والشقاء مع الأحادیث المتعلّقه بها.

5. أجْرِ تحقیقاً حول الآراء المختلفه فی سعاده الإنسان.

مصادر البحث

1. آشنايى با علوم إسلامى (التعرف على العلوم الإسلاميه)، الشيخ مرتضى المطهرى، قم، صدرا، 1371 ه-.ش.

2. آشنايى با فرق ومذاهب إسلامى(التعرف على الفرق والمذاهب الإسلاميه)، رضا برنجكار، قم، كتاب طه7، 1385 ه-.ش.

3. إثبات الهداه، محمدبن الحسن (الحر العاملى)، بيروت، الأعلمى، 1425 ه-.ق.

4. الاحتجاج، أحمدبن على الطبرسى، تحقيق: إبراهيم البهادرى تحت إشراف جعفر السبحانى، قم، أسوه، 1413 ه-.ق.

5. اصول الدين، محمدبن عمر الفخر الرازى، القاهره، المكتبه الأزهريه للتراث، 1424 ه-.ق.

6. اصول عقايد(أصول العقائد، خمسون درساً)، الشيخ ناصر مكارم الشيرازى، قم، مدرسه الإمام على بن أبى طالب(عليه السلام)، 1374 ه-.ش.

7. اصول الكافى، محمدبن يعقوب الكلينى، طهران، دارالكتب الإسلاميه، بلا تاريخ.

8. إقبال الأعمال، السيد على ابن طاوس، تحقيق: جواد قيومى، قم، مكتب الإعلام الإسلامى، 1414 ه-.ق.

9. الملل والنحل، محمدبن عبدالكريم الشهرستانى، تحقيق: محمدسيد الجيلانى، بيروت، دارالمعرفه، بلا تاريخ.

10. الأمالى، محمدبن على بن الحسين بابويه القمى (الشيخ الصدوق)، قم، مؤسسه البعثه، 1407 ه-.ق.

ص:219

11. الأمالی، أبوجعفر، محمدبن الحسن (الشیخ الطوسی)، قم، مؤسسه البعثه، دار الثقافه، 1414 ه-.ق.

12. الأمالی، محمدبن محمدبن النعمان العکبری (الشیخ المفید)، تحقیق: حسین أستادولی وعلی أکبر الغفاری، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، 1404 ه-.ق.

13. الإنصاف فیما یجب اعتقاده، محمدبن طیب الباقلانی، تحقیق: عمادالدین أحمد حیدر، بیروت، عالم الکتب، 1407 ه-.ق.

14. أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت، الحسن بن یوسف الحلّی (العلامه الحلی)، قم، منشورات الرضی، 1363 ه-.ش.

15. أوائل المقالات، الشیخ محمدبن محمدبن النعمان (المفید)، تحقیق: إبراهیم الأنصاری، بیروت، دارالمفید، 1404 ه-.ق.

16. بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار، محمد باقر بن محمد تقی المجلسی، بیروت، مؤسسه الوفاء، 1403 ه-.ق.

17. البلد الأمین، إبراهیم بن علی الکفعمی، مکتبه الصدوق، طهران، ط 1383ه-.

18. تاریخ جامع أدیان (التاریخ الجامع للأدیان)، جان بایرناس، ترجمه: علی أصغر حکمه، طهران، شرکه المنشورات العلمیه والثقافیه، 1381 ه-.ش.

19. تحف العقول عن آل الرسول، حسن بن علی ابن شعبه، تصحیح: علی أکبر الغفاری، قم، جماعه المدرسین فی حوزه قم المقدسه، 1416 ه-.ق

20. ترتیب کتاب العین، خلیل بن أحمد الفراهیدی، قم، أسوه، 1414 ه-.ق.

21. تصحیح الاعتقاد، الشیخ محمدبن محمدبن النعمان العکبری (المفید)، تحقیق: حسن محققین، بیروت، دارالمفید، 1414 ه-.ق.

22. تفسیر العیاشی، محمدبن مسعود العیاشی، تحقیق: قسم الدراسات الإسلامیه، قم، مؤسسه البعثه، 1421 ه- .ق.

23. تفسیر القمی، علی بن إبراهیم القمی، تصحیح: طیب الموسوی الجزائری، قم، مؤسسه دارالکتاب، 1404 ه-.ق.

24. تمهید الأصول، الشیخ محمدبن الحسن الطوسی، تصحیح: عبدالمحسن مشکوه الدینی، طهران، جامعه طهران، بلا تاریخ.

ص:220

25. تنبيه الخواطر ونزهه النواظر، أبوحسين، ورّام: بن أبى فراس المالكى، دارالكتب الإسلاميه، طهران، ط 2، 1368ش.

26. التوحيد، محمدبن على بن الحسين بابويه القمى (الصدوق)، قم، جماعه المدرسين فى حوزه قم العلميه، 1398 ه-.ق.

27. التوحيد، محمدبن على، تحقيق: السيد هاشم الحسينى، قم، منشورات إسلامى، 1357 ه-.ش.

28. تهذيب الأحكام، أبوجعفر محمدبن حسن الطوسى، تحقيق: السيدحسن الموسوى الخراسان، بيروت، دارصعب؛ دارالتعارف، 1401 ه-.ق.

29. ثواب الأعمال، محمدبن على بن بابويه (الصدوق)، تصحيح: على أكبر الغفارى، طهران، مكتبه الصدوق، بلا تاريخ.

30. جامع بيان العلم، يوسف بن الله النمرى بن عبدالبر، بيروت، دارالكتب العلميه، بيروت، 1398ه-.

31. الجعفريات، عبدالله بن جعفر الحميرى، تصحيح: أحمد الصادقى الأردستانى، طهران، مؤسسه الثقافه الإسلاميه لكوشانبور، 1417 ه-.ق.

32. حاشيه فرائد الأصول، الشيخ محمدكاظم الآخوند الخراسانى، قم، بصيرتى، قم، 1406ه-.

33. خاتمه مستدرک الوسائل، حسين بن محمدتقى النورى، تحقيق مؤسسه آل البيت(عليه السلام)، قم، مؤسسه آل البيت(عليه السلام)، 1415 ه-.ق.

34. خدا از ديدگاه قرآن(الله من منظور القرآن الكريم)، السيد محمد الحسينى البهشتى، طهران، بعثه، 1352 ه-.ش.

35. الخصال، محمدبن على بن الحسين بابويه القمى (الصدوق)، تصحيح: على أكبر الغفارى، قم، جماعه المدرسين فى حوزه قم العلميه، 1414 ه-.ق.

36. دانشنامه جهان إسلام(موسوعه العالم الإسلامى)، مؤسسه دائره المعارف الإسلاميه، تحت إشراف: مصطفى مديرسليم، طهران، مؤسسه دائره المعارف الإسلاميه، 1375 ه-.ق.

37. دانشنامه عقاید إسلامی(موسوعه العقائد الإسلامیه)، محمد محمدی ری شهری ، قم، دارالحدیث، 1385 ه-.ش.

38. القاضی النعمان: دعائم الإسلام، أبوحنیفه، النعمان بن محمدبن حیون، تحقیق: آصف بن علی أصغر الفیض، مصر، دارالمعارف، 1389 ه-.ق.

ص:221

39. الدعوات، سعيدبن هبه الله القطب، الراوندى، تحقيق: مدرسه الإمام المهدى (عج)، قم، مدرسه الإمام المهدى(عج)، 1407 ه-.ق.

40. رسائل الشريف المرتضى، الشريف المرتضى: على بن الحسين الموسوى علم الهدى، تقديم وإشراف: السيد أحمد الحسينى، إعداد السيد مهدى رجائى، بيروت، مؤسسه النور للمطبوعات، بلا تاريخ.

41. سنن ابن ماجه، محمدبن يزيد ابن ماجه، بيروت، دار إحياء التراث العربى، 1395 ه-.ق.

42. شرح أسماء الله الحسنى، فخرالدين الرازى، طهران، 1364 ه-.ش (طباعه الأوفست من نسخه مكتبه الكليات الأزهريه).

43. شرح أسماء الله الحسنى، هادى بن مهدى السبزوارى، تحقيق: نجف على الحسينى، طهران، منشورات جامعه طهران، 1373 ه-.ش.

44. شرح الأصول الخمسه، القاضى عبدالجبار بن أحمد المعتزلى، بيروت، دار إحياء التراث العربى، 1422 ه-.ق.

45. شرح المواقف، على بن محمد الجرجانى، بيروت، دارالكتب العلميه، 1419 ه-.ق.

46. شرح جمل العلم والعمل، على بن الحسين علم الهدى (الشريف المرتضى)، تصحيح: يعقوب الجعفرى، دار الأسوه، 1414 ه-.ق.

47. شرح فصوص الحكم، مؤيدالدين الجندى القيصرى، تعليق وتصحيح، جلال الدين الآشتيانى، مشهد، منشورات جامعه طهران، بلا تاريخ.

48. شرح نهج البلاغه، عزالدين عبدالحميد المدائنى ابن أبى الحديد، تحقيق: محمد أبوالفضل إبراهيم، بيروت، دار إحياء التراث العربى، 1385 ه-.ق.

49. الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهرى، تحقيق: أحمد عبدالعزيز عطار، بيروت، دار العلم للملاطين، 1990 م.

50. صحيح البخارى، محمدبن إسماعيل البخارى، بيروت، دارالكتب العلميه، بلا تاريخ.

51. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابورى، بيروت، دارالفكر، بلا تاريخ.

52. الصحيفه السجاديه، الإمام زين العابدين على بن الحسين(عليه السلام)، تحقيق: السيد محمدباقر الأبطحى، قم، مؤسسه الإمام المهدى، 1411 ه-.ق.

53. عدل إلهى (العدل الإلهى)، الشيخ مرتضى المطهرى، طهران، صدرا، 1371 ه-.ش.

ص:222

54. العقائد الإسلاميه، محمدحسين الشيرازى، قم، پرهيزكار، 1423 ه‍.ق.

55. عيون أخبار الرضا(عليه السلام)، محمدبن على بن بابويه (الصدوق)، طهران، منشورات الأعلمى، بلا تاريخ.

56. غرر الحكم، عبدالوهاب بن محمد (الآمدى)، تصحيح: جلال الدين الأرموى، طهران، جامعه طهران، 1373 ه‍.ش.

57. الغيبه، محمدبن إبراهيم بن أبى زينب النعمانى، تصحيح: على أكبر الغفارى، طهران، مكتبه الصدوق، بلا تاريخ.

58. فرائد الأصول (الرسائل)، الشيخ مرتضى بن محمدأمين (الأنصارى)، قم، مؤسسه مطبوعات دينى، 1379 ه‍.ش.

59. القضاء والقدر، محمد بن أبى بكربن قيم الجوزيه، بيروت، المكتب الإسلامى، 1422 ه‍.ق.

60. كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدى، قم، مؤسسه دار الهجره، 1409 ه‍.ق.

61. كشف المراد، الحسن بن يوسف (العلامه الحلّى)، تصحيح: حسن حسن زاده الآملى، قم، جماعه المدرسين فى حوزه قم العلميه، 1419 ه‍.ق

62. كفايه الأثر، على بن محمد الخراز الرازى، تحقيق: عبداللطيف الحسينى، قم، بيدار، 1401 ه‍.ق.

63. كنز العمال، على بن حسام الدين المتقى الهندى، بيروت، مؤسسه الرساله، بلا تاريخ.

64. لسان العرب، محمدبن مكرم ابن منظور، بيروت، دار إحياء التراث العربى، 1412 ه‍.ق.

65. متافيزيک (ماوراء الطبيعه)، أرسطو، ترجمه: شرف الدين خراسانى شرف، طهران، گفتار، 1366 ه‍.ش.

66. مجمع البيان، الطبرسى، أبوعلى، الفضل بن الحسن(ت548ه‍) ، تحقيق: لجنه من العلماء، بيروت، مؤسسه الأعلمى، 1415 ه‍.ق.

67. المحاسن، أحمدبن محمد البرقی، تحقیق: محمد الرجائی، قم، المجمع العالمی لأهل البیت، 1413 ه-.ق.

68. مسند الشهاب، محمدبن سلامه القضاعی، تحقیق: حمدی عبدالمجید السلفی، بیروت، مؤسسه الرساله، 1405 ه-.ق.

69. المصباح المنیر، أحمدبن محمد الفیومی، قم، دار الهجره، 1414 ه-.ق.

70. معانی الأخبار، الشیخ محمد بن علی بن بابویه (الصدوق)، قم، جماعه المدرسین فی حوزه قم العلمیه، مکتب نشر إسلامی، 1361 ه-.ش.

ص:223

71. معجم الفروق اللغويه، أبوهلال العسكرى، قم، بصيرتى، 1353 ه-.ش.

72. معجم مقاييس اللغه، أحمدابن فارس بن زكريا أبوالحسين، قم، مركز النشر، مكتب الإعلام الإسلامى، 1404 ه-.ق.

73. مفاتيح الجنان، الشيخ عباس القمى، تصحيح: حسين استاد ولى، طهران، مؤسسه منشورات پيام محراب، 1375 ه-.ش.

74. من لا يحضره الفقيه، الشيخ محمدبن على بن بابويه (الصدوق)، تصحيح: على أكبر الغفارى، قم، جماعه المدرسين فى حوزه قم العلميه، 1392 ه-.ق.

75. النافع يوم الحشر، المقداد بن عبدالله السيورى، تحقيق مهدى محقق، طهران، مؤسسه جامعه ماک غيل للمطالعات الإسلاميه، 1365 ه-.ش.

76. النهايه، مبارک ابن أثير: المبارک بن محمد، بيروت، دار الكتب العلميه، 1418 ه-.ق.

77. نهج البلاغه، تصحيح: صبحى صالح، قم، دار الحديث، 1424 ه-.ق.

78. نهج الحق وكشف الصدق،العلامه الحلى، الحسن بن يوسف ، تحقيق: عين الله حسين الأرموى، قم، دار الهجره، 1414 ه-.ق.

ص:224

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: 9

المقدمة:
تأسّس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام 1426 الهجري في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:
نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثرها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.
وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوي تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:
نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبىّ عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصا الشباب على دراسة أدقّ في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوازت العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات الكترونية

السياسات:
مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة

العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات
الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:
طبع الكتب والملزمات والدوريات
إقامة المسابقات في مطالعة الكتب
إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية
إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية
افتتاح موقع القائمية الانترنتي بعنوان : www.ghaemiyeh.com
إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...
الإطلاق والدعم العلمي لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها
تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms
إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس
إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين
إنتاج آلاف برامج في البحث والدراسة وتطبيقها في أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على 8 أنظمة؛
JAVA.1
ANDROID.2
EPUB.3
CHM.4
PDF.5
HTML.6
CHM.7
GHB.8
إعداد 4 الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية
ANDROID.1
IOS.2
WINDOWS PHONE.3
WINDOWS.4

وتقدّم مجاناً في الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي
أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir
البريد الالكتروني : Info@ghbook.ir
هاتف المكتب المركزي 03134490125
هاتف المكتب في طهران 88318722 ـ 021
قسم البيع 09132000109شؤون المستخدمين 09132000109.